

RESSENYES

2) *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric: Storia di una falsificazione testuale e dottrinale*, Sara Muzzi (ed.)

Aquest volum és una recopilació de documents ja publicats, destinats a provar que les acusacions d'heterodòxia que l'inquisidor Nicolau Eimeric va formular a propòsit d'algunes proposicions extremes d'obres vernacles de Ramon Llull es fonamenten en manipulacions que tergiversen el text del beat amb procediments diversos, tots malintencionats i tendenciosos. La introducció del Secretari de la Congregació per la Doctrina de la Fe, Luis Francisco Ladaria Ferrer, dóna suport al contingut del volum tot afirmant, amb l'autoritat derivada del seu càrrec, que «non c'è dubbio che egli [Ramon Llull] volle sempre essere fedele alla Chiesa» (p. 5). Aquest és també l'esperit de la *Introducción*, signada per José Antonio Merino (p. 7-17), que, després de perfilar la figura de Ramon, observa que «atribuir tantos errores doctrinales al Doctor Illuminatus por parte de Nicolás Eimeric resulta muy desproporcionado por no decir patético e incluso cómico» (p. 16). De tota manera el text acaba parlant de «desmontar acusaciones que necesitan ser revisadas por muy altas que sean las esferas de donde provengan» (p. 17). Els escrits que segueixen presenten tots aquesta funció apològica de «desmontar argumentos», sens dubte relacionada amb la voluntat del Centro Italiano di Lullismo, amb seu a l'Antoniano, de treballar a favor de la causa pia lul·liana des de Roma mateix.

Els treballs de la primera part del volum aporten proves de l'ortodòxia de l'*Arbre de filosofia d'amor*, del *Desconhort* i de l'*Art amativa*. Jaume de Puig va donar a conèixer a l'ATCA, 19 (2000) l'acta de la comissió presidida per Bernat Ermengol que el 1386 desmentia les acusacions que Eimeric havia formulat contra certs passatges de l'*Arbre de filosofia d'amor*. Hom pot rellegir-lo a les p. 19-25, seguit a les 27-31, d'una nota del rei Joan I que li dóna força legal, estampada per primer cop per Josep Perarnau a l'ATCA, 28 (2009). Amadeu

Pagès va publicar un extens estudi sobre el *Desconhort* als *Annales du Midi* 50 (1938), acompanyat d'una versió francesa, en el qual rebut les acusacions d'Eimeric contra aquest poema lul·lià (p. 33-35). Sara Muzzi extracta a les p. 38-40 les estrofes incriminades, amb la traducció italiana corresponent, i les notes del *Directorium Inquisitorum* d'Eimeric que hi fan referència. El treball en què Perarnau va donar a conèixer a l'ATCA, 16 (1997) un manuscrit autògraf d'Eimeric amb fragments de l'*Art amativa*, que posteriorment va incloure al *Directorium Inquisitorum*, ocupa les p. 41-174 del volum. Es tracta de l'aportació metodològicament més sòlida i combativa, el nucli central del llibre, ressenyat per Joan Santanach a *SL*, 39 (1999), p. 173-175.

La segona part del volum està constituïda per un treball de Benito Mendía, «La apologética y el arte lulianas a luz del agostinismo medieval», p. 175-206, rescatat de *SL*, 22 (1978). Es tracta d'un estudi molt ampli, que presenta una panoràmica general d'història de la filosofia, que situa molt encertadament el pensament de Llull en la tradició augustiniana que li correspon, sobretot pel que fa a l'il·luminisme gnoseològic. Com es remarca a la solapa anterior de la coberta del volum, Mendía acaba dient que si s'acusa Llull de racionalisme heterodox per la manera com planteja el coneixement de Déu, també cal fer-ho amb tota la tradició augustiniana fins a sant Bonaventura. Josep Perarnau rebla el clau des del discurs que va pronunciar en ocasió de la seva investidura com a doctor honoris causa per la Universitat de Barcelona –ATCA, 28 (2009), ressenyat a *SL* 50 (2010)– del qual es publiquen uns extractes traduïts a l'italià a les pàgs. 207-216, destinats a precisar encara més l'abast del terme demostració en el sistema lul·lià, tan deliberadament malentès pels detractors de l'Art.

L. Badia

7) *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXIII, 7-9. De doctrina puerili et Orationes et contemplationes intellectus*, Jaume Medina (ed.)

No m'havia trobat mai en l'avinentsa d'haver de ressenyar un llibre el curador del qual ha tingut la gentilesa de dedicar-me'l. Afortunadament es tracta d'un honor compartit. En efecte, Jaume Medina, que té una trajectòria vital i com a investigador molt més vasta i perllongada que la meua, ha tingut la pensada de dedicar el tom XXXIII dels ROL, en què publica les edicions llatines de la *Doctrina pueril* i de les *Oracions i contemplacions de l'enteniment*, als tres editors que l'han precedit en l'estudi del primer dels textos esmentats. Mateu Obrador, curador de la primera edició moderna de l'obra, apareguda en el tom I de les ORL (1906); Gret Schib, editora del tractat catequètic per a ENC (1972), i jo

mateix, responsable del text establert per a la NEORL (2005), compartim, confio que en un ben avingut veïnatge, la pàgina 5 del llibre. Vagi, doncs, abans de res, el meu astorat agraïment a l'editor del text llatí.

El volum inclou, tal com deia, l'edició de les versions llatines de dues obres escrites durant els anys 1274-1276, corresponents a l'inici del cicle de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*: el *De doctrina puerili* (Bo II.A.6, ROL 8; pp. 8-561) i les més breus *Orationes et contemplationes intellectus* (Bo II.A.7, ROL 9; pp. 563-601). Hi són precedides, tanmateix, per una breu nota dedicada al *Liber de militia saeculari*, el *Llibre de l'orde de cavalleria* en el seu títol català (Bo II.A.5, ROL 6; pp. 1-7), del qual no s'ha conservat cap testimoni llatí ni consta, malgrat que de vegades s'hagi suggerit el contrari, que mai se n'hagués fet cap traducció a aquesta llengua. Com es pot observar, el gruix del tom està dedicat a l'edició de la *Doctrina pueril*, la qual no sols és una obra bastant més extensa que les *Orationes*, sinó que, a més, se n'inclouen, en edició sinòptica, quatre textos diferents: les tres versions llatines que ens n'han arribat i una versió catalana, a la qual em referiré més avall.

Les tres versions llatines són les conservades als Clm 10548 i 10549 de la Staatsbibliothek de Munic (MN), que en constitueixen la que l'editor identifica com a «versio II» (la denominació de «versio I» s'ha reservat per al text català); al manuscrit 258 de la Bibliothèque Municipale de Lió (L; «versio III»), i al manuscrit 1072 de la Biblioteca Pública de Palma (P; «versio IV»). La distinció de tres versions deriva de la constatació que els textos conservats presenten entre ells importants divergències lèxiques, sintàctiques i de redacció; així, «al no poderse unificar las lecturas de las tres diferentes versiones transmitidas por los manuscritos, se ha optado por editar tres textos, cada uno de ellos con el contenido íntegro de la obra» (p. xvi; cf. també p. 37).

Tenint en compte les dimensions de la tasca d'edició empresa, que ha implicat l'establiment per partida triple del text llatí de la *Doctrina pueril*, més la preparació d'un text català basat en edicions ja publicades, s'entén que els esforços s'hagin centrat en l'àmbit textual i no, en canvi, en la interpretació de l'obra ni en les circumstàncies que van veure néixer les tres versions i els ambients pels quals van circular. El fet que no s'hagi plantejat l'estudi històric i codicològic dels testimonis conservats ha animat l'autor d'aquesta ressenya ha escriure l'article sobre la tradició llatina de l'obra publicat en aquest mateix número d'*SL*. És cert, d'altra banda, que els volums dels ROL han tendit, tal com s'estableix als criteris propis de la col·lecció, a donar prioritat als aspectes textuais. Però per això mateix causa una certa perplexitat que l'editor obviï la complexa tradició textual plurilingüe de la *Doctrina*, que ajudaria a donar compte de les lliçons transmeses pels testimonis llatins i a valorar el pes que cal atorgar-los en cada

cas. Entre altres raons, perquè es tracta d'un àmbit que ja ha estat desbrossat en l'estudi del conjunt de la tradició textual de l'obra que precedeix l'edició de la NEORL.

A la introducció dedicada a la *Doctrina pueril*, se'n descriu breument el contingut, per bé que citant amb detall els títols dels cent capítols que constitueixen l'obra (pp. 11-14). En aquest lloc no es fa cap referència, tanmateix, a l'apartat «De militibus», conservat al còdex de Lió –però no en les dues altres versions ni en la tradició catalana–, i això que constitueix una de les novetats que aporta la versió III, ja que es tracta d'un capítol amb tota probabilitat atribuïble al mateix Llull (vegeu l'apartat II, 1, de l'article citat). L'editor no l'esmenta fins més endavant (p. 30; és editat a les pp. 415-421), si bé no s'arriba a definir sobre l'autoria d'aquest text i es limita a citar en nota, extensament, la introducció de NEORL VII.

A continuació, Medina dedica un llarg apartat a les proposicions herètiques que Nicolau Eimeric va atribuir a Llull, ja que l'inquisidor en va localitzar un parell a la *Doctrina pueril* (pp. 14-27). Ho fa, bàsicament, a partir de la refutació de les tesis eimericianes que Francesc Villaronga i Ferrer va publicar al BSAL de 1909-1910. Abans de passar a l'apartat dedicat a la «Tradición del texto», encara hi ha un parell de seccions sobre les referències que Llull fa a la *Doctrina* en textos posteriors i sobre la seva autenticitat (pp. 27-28).

Pel que fa a les pàgines dedicades a la tradició llatina (pp. 29-35), s'hi troba a faltar, com ja he apuntat, una contextualització dels testimonis llatins en el marc de la tradició textual de l'obra. Així, entre altres aspectes, s'haurien evitat algunes especulacions supèrflues. En les pàgines esmentades i en l'*stemma* que dibuixa de la tradició llatina (p. 37), Medina distribueix els quatre testimonis en dues branques. En una hi hauria els dos manuscrits de Munic (versió II), i a l'altra, els altres dos (versions III et IV). Totes derivarien d'un mateix arquetip, que tal com planteja l'*stemma* hauria de ser llatí, per bé que no s'està d'afegir en un apartat posterior, en parlar de la llengua original de l'obra i sense cap prova textual, quan la discussió ecdòtica ja està tancada, que «el hecho de que la obra haya llegado a nosotros en tres versiones diferentes induce a pensar que, igualmente como ocurrió con otras obras lulianas, el autor contó con la ayuda de uno o más traductores» (p. 38). No cal plantejar-ho com una hipòtesi: no hi ha cap dubte que les tres versions són obra de tres traductors diferents.

En la introducció a NEORL VII, pp. LXX-CIX, i específicament sobre els textos llatins en l'article inclòs en aquest número d'*SL*, s'assenyala que *L* i *P*, lluny de prendre «el punto de arranque de una misma versión» (p. 30), pertanyen a dues branques diferents de la tradició, i que se situen en llocs francament allunyats. Els punts de proximitat que Medina constata entre ells, que els oposen a

MN, deriven del fet que són producte de dues traduccions fidels a l'original de què parteixen i, sobretot, del caràcter profundament innovador de la versio II, transmesa per *MN* (vegeu l'apartat II, 2, de l'article esmentat). No cal recordar aquí que les divergències per innovació sols permetrien filiar els testimonis que les comparteixen, i que això no implica en cap cas una proximitat genètica entre aquells que no les inclouen i que reproduïen lliçons fidels a l'original.

Així, doncs, no ens consta que Llull se servís de més d'un traductor (sols podem apuntar que degué seguir les seves indicacions el de *L*, que va dur a terme la seva feina el 1313), però sí que el text va interessar almenys dos altres traductors. D'aquests, només el de *MN* va elaborar amb seguretat la seva versió durant l'Edat Mitjana, ja que tots dos manuscrits són medievals. La traducció de *P*, en canvi, per la qual l'editor sent una certa debilitat (cf. pp. 29 n., 32, 47), s'ha conservat en un únic manuscrit del segle XVIII, obra de fra Bartomeu Forners. Malgrat tot, Medina està convençut que «*P* no es una traducción del s. XVIII, sino una copia muy fiel de una versión tan antigua como las transmitidas por *MNL*», tal com reclama sense embuts el títol de l'apartat que dedica a justificar l'avior de la versio IV (pp. 35-37). Com que no disposem de cap indici històric que situï la traducció en el període medieval ni que l'allunyi de fra Forners (el qual, per cert, va freqüentar uns quants traductors setcentistes de l'obra de Llull, Ivo Salzinger i el seu germà Miquel entre ells; vegeu l'apartat II, 3, de l'article repetidament citat), Medina intenta solucionar el que per a ell és un «problema» (p. 36) fixant-se en la llengua usada pel traductor. Així, li semblen solucions impròpies del XVIII algunes de les adoptades, com ara «unam micam panis», o bé la presència de concordances incorrectes o de rimes en mots contigus; usant aquestes solucions «sólo podía escribir sin ruborizarse un autor medieval, no un traductor de los tiempos posteriores al movimiento humanístico» (p. 36). No explica, però, com és que fra Bartomeu, en plena ruborització, es va contenir i no va corregir aquestes mancances en copiar el text; no podem dubtar dels coneixements de llatí del franciscà, que li van permetre compondre obres com l'extens *Liber apologeticus* publicat a Salamanca el 1746.

La introducció es clou amb unes consideracions generals sobre el llatí de Llull (pp. 38-41), i sobre el text català de la *Doctrina* inclòs al tom i els criteris de regularització que s'hi han adoptat (pp. 41-47). D'acord amb el que afirma l'editor, «confrontar las versiones latinas con la catalana» era necessari per tal de saber «cual de las tres era la más próxima al original catalán» (p. 41). No he sabut trobar a quina conclusió s'arriba.

Respecte als tres textos editats, atès que es tracta de dues versions de testimoni únic i d'una de transmesa per dos manuscrits molt propers, em limitaré a fer un parell d'observacions de mètode. Tal com he indicat, els dos manuscrits

de Munic són còpia d'una traducció marcadament més innovadora que les altres dues; la proximitat existent entre aquests còdexs apunta que, segurament, comparteixen un antecedent proper. L'editor observa encertadament (p. 29) que aquesta literalitat només es perd en els capítols 15-17. Com a la resta del text, però, s'opta per mantenir *M* com a text base i recollir a l'aparat les divergències de *N*. Ara bé, tal com es justifica a l'apartat II, 2, de l'article citat, en aquest lloc s'ha produït un canvi de font en *M* per pèrdua d'un foli. Atès que aquesta pèrdua i la restitució posterior no es troba en *N*, s'hauria hagut de plantejar la conveniència d'adoptar el darrer com a manuscrit base per a aquests passatges; altrament, es redueixen a simples i fragmentades entrades d'aparat lliçons del traductor de la versió de Munic, és a dir, de la versio II.

La segona observació a l'edició dels textos llatins fa referència a la traducció de 1313. Al llarg de tota la *Doctrina* de Lió, conservada en un còdex del xv, hi ha múltiples esmenes interlineades i marginals fetes per un corrector que va revisar-ne la transcripció partint, versemblantment, del seu antígraf. Ara bé, aquest corrector no es va limitar a corregir errades mecàniques de copista, sinó que també hi va introduir freqüents canvis estilístics, amb l'objectiu d'eleva el nivell del llatí del text. Tot sembla indicar que només les esmenes estrictament referibles a la correcció lingüística deuen respondre al model copiat, mentre que aquest no deu ser el cas de les estilístiques, que més aviat han d'interpretar-se com a opcions proposades pel corrector del xv. En el volum dels ROL s'ha tendit a incorporar al text editat bona part d'aquestes esmenes, i a consignar selectivament les lliçons cancel·lades a l'aparat. Això implica que s'ha rebutjat un nombre important de lectures corresponents a la traducció de 1313 a favor de les opcions preferides per un corrector posterior. Encara que la versio III hi pugui guanyar en elegància, hi perd en valor documental, i la llengua de la traducció, l'única de les tres feta en vida del beat, en surt greument afectada.

Respecte al text català que acompanya les tres versions llatines, no és gens clara la finalitat que té més enllà de la tipogràfica —quatre textos acarats són més fàcils de compondre que no pas tres. El text s'ha establert a partir de dues de les tres edicions del text català, la preparada per Mateu Obrador el 1906 i la meua, del 2005. No es justifica per què s'ha prescindit de la de Gret Schib. A l'hora de triar lliçons, «la mayoría de las veces, aunque no siempre, hemos seguido la edición de Santanach» (p. 42). Atès que les dues edicions triades comparteixen un mateix text base, les divergències que hi ha són fruit de decisions dels editors. Ara bé, aquestes decisions no comparteixen uns mateixos fonaments: no és en demèrit de la tasca pionera d'Obrador constatar que els mitjans que va tenir a l'abast van ser reduïts, com tampoc que la metodologia que hi va emprar té aspectes perfectibles. Ell mateix n'era ben conscient. Triar lliçons de la seva

edició, doncs, hauria de ser una decisió clarament motivada. I em temo que no ha estat així. Dos exemples bastaran per justificar aquesta percepció.

El primer fa referència al cap. 5, 7. S'hi ha incorporat a partir de l'edició de 1906 el passatge entre claudàtors: «mit lo teu dit en lo foc, i assaja si [sempre lo hi podràs sostenir una hora; i si no pots, guarda com] podràs sostenir lo foc infernal». Aquest fragment no és al manuscrit base, cosa que Obrador indicava, sense especificar d'on el treia, en nota i amb els claudàtors –que Medina ha conservat. Aquesta lliçó no és recollida pels manuscrits medievals, ni tampoc per cap de les traduccions llatines.

El segon el trobem a l'inici del cap. 44. El passatge en qüestió també és pres de l'edició d'Obrador, tot i que en aquesta ocasió no s'arriba a consignar. Hi llegim: «Mèrit i guany promès per guardó és lo regne dels cels», mentre que en el volum de la NEORL s'edita «Merit es guardó promés; per guardó es donat lo regne dels cels». Es tracta d'un lloc crític especialment complex, segurament causat per una omisió en l'arquetip de tota la tradició (vegeu Llull 2005: 112, n. 2, per a la discussió de la solució adoptada). La lliçó assumida per Medina seguint Obrador, que en aquest cas tampoc no documentà d'on l'havia presa, prové d'una edició de l'obra publicada a Palma el 1736, amb el text modernitzat i profundament manipulat. De nou, cap de les tres traduccions llatines no presenta lliçons que justifiquin la lectura adoptada en el text català dels ROL.

La segona obra editada en el volum que ressenyem és força més breu, i l'establiment del seu text crític és bastant menys complex. En efecte, les *Orationes et contemplationes intellectus* s'han conservat en un únic testimoni llatí, el Chart. B 1501 de la Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha, que ha pogut ser col·lacionat, i corregit quan ha estat necessari, a partir de l'edició de l'original preparada per Salvador Galmés.

Joan Santanach i Suñol

8) Lulle, *Le Livre de l'intention*, trad. Patrick Gifreu

El *Llibre d'intenció* és una obra que contemporàniament ha estat considerada a l'ombra dels grans *best sellers* lul·lians, com la *Doctrina Pueril* (amb la qual s'ha comparat per la dedicació al fill i l'estructura) o el *Blaquerna*. Paradoxalment, malgrat el nombre de còpies catalanes conservades, medievals i modernes (una quinzena, que juntament amb les de la versió llatina arriben a la trentena), significatives de la forta difusió que degué tenir en l'època, no se'n féu cap edició fins l'any 1901 (Jeroni Rosselló). Devem la següent a Mn. Galmés, el 1935. La versió llatina editada és la de la Maguntina. Se n'està preparant

una nova edició per als ROL (a càrrec de Marta Romano) i qui signa aquestes línies en prepara l'edició crítica per a les NEORL. A diferència d'altres obres, el *Llibre d'intenció* no tenia versió en altres llengües. Tenim constància que al s. xv en degué existir una traducció al castellà (Cançoner de Baena i inventari del marquès de Benavente), però, momentàniament i si no anam errats, aquesta versió encara no ens ha arribat. A poc a poc aquesta difusió «internacional» comença a canviar, un canvi que ens arriba gràcies a dos experts coneguts en la traducció romànica de l'obra lul·lística: Patrick Gifreu (versió en francès) i Ricardo Costa (versió en portuguès). Encara que ambdues versions parteixen de la darrera edició catalana de l'obra (ORL XVIII, Mn. Galmés, 1935), les diferències són considerables. Vegem-ho a continuació.

Any 2010, Perpinyà, patrocinat per l'Institut Ramon Llull. Patrick Gifreu és sobradament conegut entre els incodicionals lul·lians per les traduccions del *Llibre de les bèsties*, el *Llibre d'amic e amat*, el *Llibre de l'ordre de cavalleria*, el *Fèlix*, el *Blaquerna* o el *Llibre dels mil proverbis* a la llengua francesa. Com en els casos esmentats, no es limita a fer un simple trasllat del *Llibre d'intenció*: el pròleg mesurat, concís, situa l'obra cronològicament i, sobretot, posa a l'abast d'un públic llec, contemporani, què vol dir això tan típicament lul·lià de la primera i segona intenció. Una bibliografia bàsica permet al lector de completar el panorama sobre la qüestió. És especialment rellevant l'observació sobre la dedicació de l'obra al fill, que Gifreu considera el «laic per excel·lència»: «*Le Livre d'intention* participe pleinement de cet élan qui consiste à jeter des ponts entre la spéculation et l'édification. L'auteur prend en compte les besoins spirituels et les intérêts religieux d'une catégorie spécifique de destinataires de textes: les laïcs. S'adressant à son fils, n'est-ce pas aux laïcs qu'il s'adresse?» (p. 20). La traducció, per sentit, és absolutament fidel a la divisió original dels capítols i paràgrafs, sense cap intervenció ni anotació del traductor.

Maribel Ripoll

9) Lulle, *Le livre des mille proverbes*, trad. Patrick Gifreu

Amb aquest volum, Patrick Gifreu continua la seva incansable tasca de traducció i difusió dels clàssics medievals catalans, i concretament de Ramon Llull, en l'àmbit francòfon. Després d'haver-se atrevit amb el *Blaquerna*, el *Fèlix* o el *Llibre de l'orde de la cavalleria*, ara ens ofereix la primera versió en francès del *Llibre dels mil proverbis*. Es tracta d'una edició senzilla i divulgativa d'una obra molt accessible per al lector actual –almenys si la comparem amb altres escrits del beat, inclosos els «literaris»– que parteix del text preparat per

Antoni Comas per a les *Obres essencials* (OE, I, p. 1251-1269). L'editor també aprofita les idees principals de la introducció de Comas per redactar el seu prefaci, molt succint, i que simplement pretén de donar una breu notícia de la vida i l'obra de Llull, i d'oferir al lector unes mínimes pautes de lectura. En general, la traducció de Gifreu no és esclava de la literalitat del text i prefereix conservar més el to didàctic i normatiu del recull que no la lliçó exacta. Així, hi ha solucions encertades que transmeten adequadament el sentit i el to del proverbi («L'envieux est sans cesse victime de son envie» - «Envejós sa enveja l'auciu tot dia», 46.16). Aquesta pràctica provoca que a vegades la traducció no reproduïxi totalment alguns trets formals característics, com paral·lelismes sintàctics molt sintètics («Il n'ya pas de lien de parenté entre la pensée vraie et la parole fausse» - «Vera pensa e falsa paraula no han parentesc», 19.22) i que Gifreu opti sovint per suprimir repeticions presents en el text original o per simplificar la lliçó («Ta sensualité alimente la concupiscence dans la volonté de ton épouse» - «Ab la tua fornicació nodreix fornicació en la volentat de ta muller», 6.5; «Garde toujours le meilleur pour ton ami» - «A negun hom no faces aïtants ni tan grans plasers com a ton bon amic», 10.18). D'altra banda, de tant en tant es pot detectar algun error de lectura: «La consciencie est éloignée de l'immondice du péché» - «Consciència és mundícia de pecat». Malgrat aquest detall, la traducció de Gifreu compleix sense cap problema la funció que es pot exigir a aquesta mena d'edicions: difondre entre el públic francès un text lul·lià poc conegut i llegit que mereix tenir el lloc que li correspon en la rica tradició sapiencial medieval, i tot plegat amb un mínim de rigor i competència.

Francesc Tous

12) Amengual i Bunyola, «No't do per conseyl, fil, que aprenes dret civil: el tractament del dret com a tècnica i professió a la *Doctrina pueril*»

L'article analitza els diversos aspectes relatius al dret localitzables en la *Doctrina pueril*. A través seu, Llull hi vehicula continguts morals. Així, s'hi observa que el cap. LV («De justicia», que forma part de l'apartat sobre les virtuts) s'obre amb una definició del concepte de *justícia* procedent d'Ulpia, i s'hi comenten les valoracions que hi ha als darrers paràgrafs sobre la funció dels jutges. Hi trobem igualment una lectura del cap. LXXVI («De la sciencia de dret»), en què es recull la distinció entre dret canònic i civil; d'aquests deriven dues altres «maneres» de dret, consistents en la seva pràctica inadequada. També s'hi fan algunes precisions sobre el dret natural a partir del cap. LXVII («De lig de natura»).

J. Santanach

13) Badia, Santanach i Soler, «Els manuscrits lul·lians de primera generació als inicis de la *scripta* librària catalana»

En aquesta contribució, els tres professors de la Universitat de Barcelona aprofundeixen el discurs desenvolupat ja en articles precedents sobre els manuscrits lul·lians més antics (vegeu especialment «Per la lingua di Ramon Llull: un'indagine intorno ai manoscritti in volgare di prima generazione», ressenyat a *SL* 49, p. 139-140). La novetat del present treball, però, és que el situen en un espai que sobrepassa l'àmbit de la filologia estrictament lul·liana i apliquen les principals conclusions extretes de l'estudi dels manuscrits lul·lians de primera generació al conjunt de còdexs catalans produïts entre finals del segle XIII i principis del XIV. Atesa la diversificació genèrica i discursiva de l'obra de Llull, els autors aposten per posar en relació els manuscrits lul·lians no només amb els que transmeten obres literàries, com s'havia fet tradicionalment, sinó també amb els que contenen reculls jurídics o tractats tècnics. Així, formen un petit cens en què s'inclouen, per exemple, el ms. 486 de la BC, que conté la *Crònica* de Bernat Desclot, dos manuscrits conservats a Tortosa i a la Biblioteca March de Palma que transmeten dues redaccions dels *Costums de Tortosa*, o el ms. esp. 212 de la BNF, que reporta una traducció catalana de la *Chirurgia* de Teodorico Borgognoni.

La comparació entre els manuscrits lul·lians de primera generació, especialment els copiats per Guillem Pagès, i els seus coetanis no lul·lians, revela, d'una banda, que a grans trets comparteixen el mateix format librari. Així, les característiques que Albert Soler ha establert com a canòniques per als manuscrits lul·lians de primera generació (l'ús del pergamí, la doble columna, la lletra textual librària, i les inicials filigranades quadrangulars i les extensions en *bande d'I* com a eines de jerarquització o elements ornamentals), es poden aplicar, amb alguna excepció, al conjunt de manuscrits catalans de la mateixa època. D'altra banda, l'anàlisi detallat dels usos escripturals d'aquests còdexs, tant els lul·lians com els no lul·lians, mostra una llengua encara vacil·lant pròpia d'una *scripta* en vies de constitució. Hi ha, però, diferències entre les obres poètiques o literàries i els tractats tècnics i jurídics: aquests darrers gaudeixen d'un grau molt més alt de coherència i unitat estilístiques, mentre que les primeres presenten una major inestabilitat gràfica, pel fet que pertanyen a gèneres de tradició incipient. En aquest sentit, els autors destaquen que moltes de les particularitats observades en els manuscrits d'aquesta època, i que tradicionalment s'han codificat com a arcaïsmes, vulgarismes o sobretot dialectalismes, s'han de valorar més aviat en relació al procés d'establiment de la *scripta* librària catalana, que en aquells moments es trobava en una fase molt primerenca.

Francesc Tous

15) Barenstein, «Deus est ens deificans. La regla C: *definitio et demonstratio* en la última versión del *Ars* de Ramón Llull»

Després d'una breu introducció sobre la vida i l'Art de Llull, i, centrant el seu discurs en l'*Ars generalis ultima*, s'explica la Figura A, la *demonstratio per aequiperantiam*, la sil·logística, el paper de les Dignitats, i finalment les definicions lul·lianes i els correlatius amb les altres dues «espècies» de la Regla de C. Els temes, com saben ben bé els lectors d'*SL*, són importants, però l'autor els presenta amb massa connexions qüestionables, arguments esbiaixats o simples errors. La mateixa introducció, per exemple, comença explicant que Llull va morir «apedreado mientras predicaba el Evangelio por las calles de Túnez». La Figura A, pel fet de ser constituïda per les Dignitats divines (a la descripció de la figura a l'*AGU*, de la qual parla l'autor, Llull no en diu mot), és el fonament de la *demonstratio per aequiperantiam* (si l'autor hagués mirat l'explicació d'aquesta *demonstratio* a l'*AGU*, hauria vist que treu els exemples de la filosofia natural sense un mot sobre la Figura A ni les Dignitats). Explica desbaratadament les deficiències de les demostracions *propter quid* i *quia* en funció de les deficiències del que els termes mitjans impliquen per als sil·logismes, mentre que la *per aequiperantiam* és la millor perquè es basa en «los principios constitutivos de lo real. En efecto, por medio de la figura A se pueden formar silogismos que ...» De les definicions lul·lianes diu que són *per agentias* i intencionals (en lloc de *per agentiam* i intensionals); el primer error és purament gramatical, però el segon és una distinció capital en la lògica.

A. Bonner

16) Batalla, «Die lullische Ars als philosophische Theologie»

“A great classic can be praised without being read.” This is what Gilbert Keith Chesterton states in *All Things Considered* (p.193). It may be true, but as soon as one reads the classics the dilemma starts. One gets entangled in the jungle of hermeneutics and finds oneself confronted with a whole abyss of questions of interpretation. This is especially true in the case of Ramon Llull.

Josep Batalla tries to bring light into this jungle of Llull interpretations. He concedes that there may be several legitimate ways of interpreting Llull, but he aims at finding sound reasons to exclude some of the more recent or current interpretations. Above all he focuses his critique on the so called ‘secular Lullism’. Josep M. Ruiz Simon’s book *L’Art de Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Barcelona 1999, represents for Batalla a masterpiece of secular

Lullism. Batalla's article in the *Jahrbuch für Religionsphilosophie* rather reads like a review article itself, one on Ruiz Simon's book that is. The following will, so to speak, be a review of that review.

Under the heading "The different kinds of Lullism" (p. 129) Batalla starts off reviewing the different ways of interpreting Llull. He concedes that our particular way of reading Llull is influenced by our starting point and presuppositions. He asks whether in order to understand Llull properly we need to read him preferably from a certain perspective, be it a philosophical, a religious or an epistemological one. But is it really possible to understand the text of an author as he himself understood it? Is it at all desirable? Is this not the end of any ingenious interpretation or adaptation of classic works? Batalla does not go as far as to stipulate that a text has to be understood as it was meant by its author, but he advocates for Gadamer's hermeneutical approach of *syntonía* or *sympátheia* with a text that seeks congenial interpretation. Certainly, Hans Georg Gadamer is not the only noteworthy expert in hermeneutics. Also Umberto Eco, Paul Ricoeur or others could be named here. But Gadamer is one of the great classics himself. Implicitly opposing Gadamer's hermeneutical approach of affinity Ruiz Simon claims that the bigger the distance between the interpreter and the interpreted is, the fewer prejudices the interpreter is likely to have to overcome and the clearer is his or her view on the object of interpretation. Against this view Batalla argues Gadamer's case that to claim to be absolutely unprejudiced would be naive. Every interpretation is necessarily based on pre-formed judgments. It is impossible to escape this hermeneutic circle which makes us mainly look for the things we want to find. This is the very point in Batalla's argument where his critique of secular Lullism starts from: Although they are claiming the contrary, even secular Lullists start from assumptions which they cannot prove and which are far from being unquestionable.

In a second step Batalla analyzes the "ideology of secular Lullism" (p. 131) which allegedly concentrates on the logic and method of *how* Llull says what he says, not on the content of what he is saying. The assumption of secular Lullism is that "a classic never leaves his readers unimpressed" (p. 134) regardless of what he has to say. But in Batalla's view not impressing the readers is exactly what the secular Lullists arrive at in their Llull interpretation if they concentrate more on Llull's method of how to put things than on the content of his works. Ultimately this leads to a dichotomy of philosophy and theology in contemporary interpretations of Llull, as e.g. by Anthony Bonner (p. 132). Yet such a dichotomy was totally foreign to Llull himself. Accordingly, to distinguish between a "religious Llull" and an "intellectual Llull" would be inadequate and would go directly contrary to Llull's own intentions. I must confess that during my own

study of secondary literature on Llull I often missed the theological aspects in contemporary interpretations of Llull. After all he was a theologian, philosopher and scientist and, moreover, he *wanted* to be all three. In his case already our contemporary division between arts and sciences seems a somewhat artificial disjunction, let alone a strict division between philosophy and theology. These two are issues that in Llull still went hand in glove.

Batalla then discusses the question of “The *Ars* as an epistemological opus” (p. 138). Ruiz Simon claims that Llull’s *Ars* is a new type of epistemology that beats the Aristotelian logic by far: Llull set out to surpass the Aristotelian logic by using this same Aristotelian system for emending its own defects (Ruiz Simon, *L’Art de Llull*, p.12). Llull’s new epistemology is neutral, instead of based on religious presuppositions and seeks to lay the foundations of the unity of science. As Batalla shows this position of Ruiz Simon found a rather positive echo within a Catalan intellectual setting. Yet it was hardly mentioned outside of Catalunya. Batalla viciously declares this a “polite silence” (p. 139). He challenges Ruiz Simon’s thesis by pointing to four indicators that make it rather unlikely what Ruiz Simon claims. But, of course, the onus of proof is on Ruiz Simon.

The first point Batalla thinks apt to shatter Ruiz Simon’s argument is explained under ‘*Llull and the Aristotelian Logica nova*’ (p. 141). The question is what sources Llull used for his logical writings. He usually is very reticent regarding his source material, but he definitely used al-Ghazali and also the *Logica vetus* which was made known by the *Summulae logicales* of Petrus Hispanus. He probably chose the title *Logica nova* not because he wanted to emulate Aristotle’s new logic, but because he thought his way of reasoning a totally new way of doing logic. In Batalla’s view Ruiz Simon fails to prove both that Llull had any intimate knowledge of the Aristotelian logical tracts (e.g. *Analytica priora*, *Analytica posteriora*, *Libri topicorum*, *Libri elenchorum*) and that Llull’s *Ars* would not make any sense if its author had not known the Aristotelian *Logica nova*. Furthermore, to claim that Llull meant his *Ars* to outdo the Aristotelian logic is contrary to the known historical data. We know for sure that Llull kept changing his *Ars* and constantly complained about the contemporary scholastics who disapproved of his *Ars* because they did not understand it. Yet it was almost impossible for Llull to adapt his own system of logic to the contemporary scholastic requirements and standards without giving up his basic tenets.

Batalla’s second point is “The alleged debate *de fundamento scientiarum* and *de arte inveniendi*” (143). If Ruiz Simon’s thesis holds true that Llull solved the scholastic inquiry *De unitate scientiarum* or *De fundamento scientiarum* he first should prove that these were the topical questions in those days. Was there real-

ly an ongoing debate about a single foundation for the various sciences and arts? The lack of a unifying theory also had its advantages in guaranteeing the freedom and autonomy of the different sciences. Batalla concedes that there was an ongoing discussion on the *scientia scientiarum*. But that discussion referred to theology and its scientific status. Even the existing tracts that bear the title *De divisione scientiarum* or *De divisione philosophiae* are nothing else than introductions into the study of the *artes*. Moreover, in order to be to the point they would have had to be called *De unitate scientiarum*. But if the motto “one theory – one world” was not topical at all it would have been futile had Llull presented his *Ars* as *the* theory “which would solve the problem – not yet solved by Aristotle – of a common foundation of all sciences” (Ruiz Simon, *L’Art de Llull*, p. 421).

Another problem, in Batalla’s view related to the above one, is the insisting on a strictly demonstrative *ars inventiva* as opposed to an only probable *ars inveniendi*. Ruiz Simon points out that Llull “offered a list of topoi where a detailed description of arguments for deducing dialectic syllogisms was given” (Ruiz Simon, *L’Art de Llull*, p. 186). Batalla reproaches Ruiz Simon for simplifying things too much: After the *Topica* had been translated by Boethius and revised by Petrus Hispanus they had slowly changed from being instruments for the discovery of arguments to instruments for the confirmation and evaluation of arguments. It was a process of harmonizing the deductive approach of the *Analytica posteriora* and the probability approach of the *Topica*. It is therefore not appropriate to just confront a universal and necessary *ars inventiva* and an *ars inveniendi* which by referring exclusively to the Aristotelian *Topica* is not able to reach conclusive, but only probable results. The medieval discussions were more complex than that. The scholastic discussion on logic focussed on questions like what are the different ways of conclusions (*De obligationibus*) and what are valid (*De consequentiis*) or invalid deductions (*De fallaciis*). Compared to this kind of questions Llull’s approach was totally different: He used his own rather inexact vocabulary and lived in his personal world of ideas. According to Batalla Llull’s *Ars* and the scholastic logic may advocate different paradigms, but Ruiz Simon’s attempt to show that Llull’s *Ars* solved epistemological problems in which scholastic logicians were not interested at all seems to him a useless errand.

Under his third point “The *Ars* and the founding of the sciences and arts” (p. 148) Batalla reiterates what he already stated above: It seems highly improbable that at the turn of the 14th century a deductive epistemology which unites all sciences and arts and which bears the character of a “totally deductive and infallible science like the Euclidian geometry” (Ruiz Simon, *L’Art de Llull*, p. 78)

would be looked for. Only the philosophy of religion sought to unite all sciences on the basis of an axiomatic method. Nicholas of Amiens' *Ars fidei catholica* represents this tendency of an axiomatic theological philosophy that preceded Llull's writings. After the reception of Aristotle it became unacceptable to assume that the human intellect could of its own reach or come to know the divine being and deduce from there the whole structure of reality. For the followers of Aristotle it was impossible to find *rationes necessariae*, necessary reasons that would deduce the structure of all created things from the nature of the divine being. Now by using Aristotelian logic one could argue without having to have recourse to a religious, neoplatonically coined metaphysics. This neutral dimension of a formal ontology was not adopted by Llull (and Nicholas of Amiens) who remained within the old paradigm only modifying it slightly.

If one only read "The prologue of the *Ars generalis ultima*" (p. 151)—and this is Batalla's fourth and last point against Ruiz Simon's thesis—one could assume that Llull really believed that his *Ars* was likely to unify all the sciences and arts without any recourse to theology. In all probability Llull little by little ascribed to his *Ars* an epistemological dimension. But what is the original purpose of the *Ars generalis ultima*? Does Llull really "justify the necessity of his *Ars* by strictly epistemological reasons" as Ruiz Simon, *L'Art de Llull*, pp. 416-422 claims? Is not an exclusively secular interpretation that does not regard the *Ars generalis* as a theological opus a mere distortion? Did Llull really aim at replacing the Aristotelian epistemology? Or did he rather try to develop a natural theology, i.e. a way of attaining knowledge about God without having recourse to divine revelation, but just using human reason? The *scientia universalis* of the *Ars* rather describes a way by which it is possible to contemplate the true God by contemplating the *principia* and *dignitates* called "divine names", instead of using an Aristotelian methodology. Ruiz Simon claims that Llull finally freed himself from all religious ballast: "Unlike other works, here one neither finds any use of the *Ars* for the converting of the infidels nor for their alleged illumination nor on the epistemological problem of the necessary reconciliation between philosophy and Christian theology via common principles" (Ruiz Simon, *L'Art de Llull*, p. 419). Theoretically a strictly secular reading of Llull's *Ars generalis ultima* is not impossible, Batalla concedes, but in his opinion the arguments would have to be presented in a more convincing way.

Batalla concludes his review by looking at "The *Ars* as the methodology of theological philosophy" (p. 152). If we look for an adequate place of Ramon Llull in the history of thought it would not be the one secular Lullists assign to him. Batalla uses here the lack of reception as his main argument: If Llull really had surpassed the Aristotelian logic by his own logical system why did the

experts in medieval studies not (yet) realize it? Either these scholars (as well as Llull's contemporaries) or the secular Lullists must be wrong. Llull never was a professional logician. He neither used the terminology of the *magistri atrium* at the universities nor asked the same questions as they did. The place in the history of thought that befits Llull is that of a philosophical theologian. He is an exponent of *apologia*, of justifying the Christian faith by rational arguments. Since it is the combination of metaphysics or theology on the one hand and logic on the other it is also called "theo-logic". Above all Llull's apologetic activity consisted in developing an ingenious system of philosophical theology which he gradually worked out further and at the same time simplified by reducing the number of *dignitates*, specifying the different combinatory ways and introducing different correlative principles. Thus Llull tried to give a religious meaning to the whole of reality. Since all human beings were gifted with reason by their creator it was possible for them to read creation like an open book and to understand that by way of their *intellectus fidei*, their rational understanding of faith the so called "*infidels*", believing Muslims and Jews agree with believing Christians in the basic principles of their faiths. In order to prove that this apologetic impetus and not the replacing of the Aristotelian logic was Llull's ultimate aim Batalla falls back on "authorities"—by the way a method Llull deliberately declined—quoting as his chief witnesses Jan Rohls, Mark D. Johnston, Walter Sparr, Vittorio Hösle and even Alfred N. Whitehead (although the latter never referred to Llull but only thought the attempt to rationalize the Christian belief a constant of church history). In Batalla's view this philosophical approach to the content of faith currently experiences a kind of renaissance. Therefore he identifies our task today in critically scrutinizing whether the rational naivety of Llull can contribute at all to the contemporary analytical acuteness which characterizes the modern discourses. This sounds somewhat condescending, spoken from a stance of modern superiority that first needs to be justified.

Philosophy of religion is a highly academic subject. The sometimes aggressive, almost hurtful tone and the reiterating style of Batalla rather show a lack of detachment than a wealth of academic superiority—although in the subject matter itself I totally agree with him. To read Llull so to speak against the nap because one's own world view does not allow for a religious perspective is unacceptable. Yet to try to discover the complexity of different possible layers of how to understand Llull is a fascinating errand. In the second case the difference to the described approaches is a methodological one: Instead of reckoning just with "either-or" alternatives one has to allow for the possibility of "both-and". There is not just either an epistemological or a natural-theological

reading of Llull, but there could be both, depending on the context. Sometimes the truth lies in the middle, not in the extremes. Nevertheless there certainly are good reasons to advocate a theological reading of Llull.

I can also fully agree with Batalla's concluding judgement about Llull: His greatness lies in his speculative ability which was able to create a system of philosophic theology that though outwardly limited by the sorrows and questions of the Middle Ages was inwardly without any contradictions (p. 157). While critically measuring the degree of rationality the current tasks of interpreting Llull are to assess what he said that no one ever said before, what of that which Llull said might be untenable today, and what of it might still orientate our current reflections on Christianity.

As with every true classic also with Llull there remains a lot to be discovered, understood and interpreted. Thanks to Batalla the hermeneutic jungle is slightly less dense now. Let's enter it by reading Llull.

Annemarie C. Mayer

18) Bonner, «Ramon Llull in 1308: Prison, Shipwreck, Art, and Logic»

Aquest treball posa de manifest la centralitat que té l'any 1308 en la trajectòria de Ramon Llull, especialment, en el desenvolupament del seu sistema de pensament i dels mètodes de demostració d'aquest sistema per a la conversió dels no-cristians en la darrera versió de l'Art, l'*Ars generalis ultima* (1305-1308), resumida a l'*Ars brevis* (1308) i entorn de la qual gira la producció del que Bonner anomena l'*annus mirabilis* de Llull. L'objectiu principal de l'autor és presentar les tres tècniques que apareixen en aquesta obra i que considera centrals pel desenvolupament de l'Art i de la lògica com a sistemes de demostració: la prova d'hipòtesis a partir d'un nou tipus de definició, la mescla de principis i regles en les definicions i l'ús del sil·logisme aristotèlic.

Després d'una descripció general de l'Art de Llull que permet introduir el lector en l'explicació central de l'article, Bonner mostra l'aparició de les dues primeres tècniques de demostració en l'*Ars generalis ultima* a partir d'una presentació molt didàctica de les diverses parts que constitueixen l'obra: d'una banda, l'exposició va acompanyada de representacions de taules i figures de l'obra en l'apèndix, d'exemples comentats que mostren el funcionament dels mètodes o d'alguns elements descrits en cada part i de comparacions que permeten establir semblances i deferències amb elements d'altres obres; d'altra banda, l'explicació està condicionada per la distinció entre els elements que constitueixen els fonaments de l'Art a la fase ternària (l'alfabet, les figures, els principis i

les regles, descrits a les quatre primeres parts), els que en determinen el funcionament (els sistemes que permeten construir demostracions i respondre qüestions: la taula de combinacions ternàries i la mescla de principis i regles en les definicions) i els que presenten aplicacions del sistema (en els Nou Subjectes, en les Cent Formes i en diverses Qüestions), cosa que permet mostrar el valor dels diversos elements en el sistema de demostració de l'Art. Finalment, l'autor mostra com es desenvolupa l'ús del sil·logisme en l'obra i en el sistema de demostració lul·lià després de ser introduït a la *Logica nova* (1303): Bonner se centra en la descripció i exemplificació de l'adaptació d'una tècnica específica, la del mitjà (la paraula que connecta el subjecte i el predicat de les definicions), i n'apunta d'altres utilitzades en una altra obra del 1308, l'*Ars compendiosa Dei*.

L'explicació de Bonner sobre els mètodes de demostració de l'*Ars generalis ultima* i de la lògica lul·liana parteix de les aportacions fetes a la seva obra *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, adaptades per l'autor a una exposició més concisa, determinada per l'objectiu de presentar la centralitat de la darrera versió de l'Art en un canvi d'enfocament del sistema de demostració que posa en relació procediments desenvolupats en la producció lul·liana anterior i posterior. Malgrat el caràcter especialitzat del tema, Bonner presenta les diverses qüestions en un discurs entenedor, amb una descripció clara i amb diverses notes d'atenció al lector que permeten precisar determinats aspectes problemàtics del tema.

Anna Fernàndez Clot

20) Butiñá, «El *Libre de les bèsties* de Llull y el comportamiento político»

Aquest article recull l'aportació de l'autora, en forma de comunicació, al V Congreso Nacional de la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME), que va tenir lloc a la Universitat d'Alcalá l'any 2008 i del qual ara es publiquen les actes. Com es pot veure fullejant l'índex del volum, l'abast temàtic del congrés va ser prou ampli, més enllà de l'enunciat inicial, per donar cabuda a un bon nombre de comunicacions, no només sobre el pensament polític medieval de caire estrictament filosòfic, sinó també sobre les concepcions sociopolítiques presents en obres d'autors com Eiximenis, Christine de Pizan o Dante. Quatre d'aquestes intervencions van tenir com a objecte el pensament lul·lià.

Butiñá incideix en alguns plantejaments que ja havia desenvolupat en treballs anteriors, com són els elements de modernitat de Llull que, sense abandonar el context pròpiament medieval, el farien, sempre segons l'autora, proper a preocupacions espirituals i polítiques que mostraria més endavant l'humanisme.

El seu estudi se centra en alguns aspectes del *Llibre de les bèsties* que li permeten il·lustrar la intencionalitat de l'opuscle i l'encaix en el conjunt de l'obra. Com ja havia apuntat en una aproximació anterior, insisteix breument en la hipòtesi que els destinataris fossin els Germans Apostòlics, que apareixen a l'inici del *Llibre* («l'orde dels apòstols»), als quals s'adreçaria tot proposant valors de compromís actiu i fidelitat, enfront de la manca de responsabilitat i desobediència a la jerarquia eclesiàstica. Més atenció dedica a analitzar la proposta lul·liana des del context didacticomoral, a través de l'exposició de vicis i virtuts. Si bé troba que els vicis humans que Llull denuncia en el mirall del comportament animal són d'arrel tradicional, considera que les virtuts que es presenten (oblidant, potser, que Llull les proposa com a negatiu) exalcen valors com l'enginy, l'astúcia, l'habilitat pragmàtica de treure partit de les circumstàncies; en definitiva, qualitats convenients a l'ordenació de la convivència en les societats complexes tardomedievals i que eclosionaran de manera notòria en el món renaixentista. En el *Llibre de les bèsties* Ramon no proposaria tant un pensament polític articulat, doncs, sinó un model de comportament, de «sagesse politique», com ens diu l'autora tot citant Rubió i Balaguer.

Finalment Butiñá s'atura en un fragment del *Llibre*, el que mostra el procés d'elecció del rei, per al qual proposa una nova font en el *Llibre dels jutges* (9, 1-15) i una altra font, no directa, sinó com a precedent, en les *Cartes a Lucili*.

Eugènia Gisbert

30) Crisciani, «Alchimia e potere: presenze francescane (secoli XIII-XIV)»

El primer apartat, p. 223-226 precisa el lloc de l'alquímia en el marc de l'escolàstica, la seva marginalitat en relació al sistema universitari i l'evolució de la pràctica alquímica als segles XIV i XV, cada cop més suspecta i perseguida en els mitjans eclesiàstics. El segon apartat, p. 226-229, recull algunes dades a propòsit de l'«alquímia franciscana», en què apareixen les nocions d'*humilitas* i *sapientia* vinculades a la pràctica de la destil·lació amb finalitats terapèutiques. Es mencionen escriptors de l'entorn franciscà (Pau de Taranto, Roger Bacon i els pseudo Ramon Llull i Arnau de Vilanova), en les quals la recerca de la perfecció i de la depuració de l'alquímia superen la distinció entre animat i inanimat i s'estenen al regne de l'esperit. El tercer apartat, p. 229-230, s'ocupa de Roger Bacon, que militava a favor d'una reinterpretació de l'alquímia inserida de ple en el sistema de les ciències materials i espirituals. Bacon treballava a partir de textos no universitaris com el *Secretum secretorum* i proposava una

funció soteriològica per a la disciplina teòrico-pràctica, que oferia a la cort pontifícia. El punt quart, p. 230-232, se centra concretament en les relacions entre alquímia, franciscans i poder. Hi ha una saviesa il·luminada per Déu que es pot servir de l'alquímia en la lluita contra l'Anticrist, útil, per tant, a l'autoritat eclesial. Els textos de Bonaventura d'Iseo relacionen aquesta noció amb determinades aigües medicinals, que van interessar figures com Vital de Four i Ramon Gaufredi; tots tres eren franciscans. Destaca el *Liber Compostille* del primer, que combina les teràpies alquímiques i l'esperit religiós. A l'apartat 5 es pren en consideració el profetisme, com un do de Déu que es pot servir de l'alquímia com a instrument. L'autoritat del sector són textos pseudoarnaldians, especialment els *Exempla in arte philosophorum*, que relacionen profecies de l'Antic Testament i del Nou amb tècniques de l'opus alquímic a través d'un sistema de correspondències simbòliques. N'hi ha traces en obres d'Ubertí da Casale i Pere Joan Olivi. La llegenda de la conversió a l'alquímia de Llull per obra d'Arnau de Vilanova s'emmarca en aquest vessant profètic de l'alquímia. Finalment l'apartat 6, p. 234-235, ofereix algunes consideracions sobre el fracàs històric del pensament que lliga l'alquímia amb el poder en l'obra d'alguns franciscans dels segles XIV i XV. Els testimonis són el *De consideratione quintae essentiae*, el *Liber lucis* i també les dificultats amb què es va trobar el franciscà català Joan de Rocatallada (Rupescissa), que practicava el profetisme lligat als ambient dels espirituals, amb propostes que van merèixer la persecució i l'empresonament.

L. Badia

31) Cruz Palma, «*Raymundus Lullus contra Sarracenos*: el islam en la obra (latina) de Ramón Lull»

L'autor recull i organitza les informacions relatives a l'islam que es poden trobar en l'obra llatina de Llull. L'anàlisi es du a terme sobre una selecció de textos escollits, els que tenen una relació més directa amb el tema tractat (l'listats a la p. 256). Entre d'altres hi ha la *Doctrina pueril*, el *Liber de gentili et tribus sapientibus*, el *Liber de transitu*, el *Liber Tartari et Christiani*, la *Vita Coetanea* i fins i tot el *Breviculum* de Thomas le Myésier. A partir d'aquest petit cens, Cruz avalua el grau de coneixement que Llull posseïa de la religió i la cultura islàmica, les actituds que mostrà envers ella i les estratègies de conversió que utilitzà. Pel que fa al primer aspecte, remarca més d'un cop que Llull tenia un coneixement més objectiu i aprofundit sobre l'islam que la majoria dels polemistes que el van precedir. Segons l'autor, Llull combina l'experiència personal

i la tradició polemica anterior quan descriu els dogmes de la fe islàmica. Per això, normalment en presenta una visió objectiva i acurada, però no sempre se sostrau als tòpics que transmetien les obres tradicionals de disputa religiosa.

En relació a les actituds, Cruz mostra que Llull podia bascular des de l'admiració pels savis musulmans fins al menyspreu total envers les creences dels sarraïns. És justament l'admiració que Llull sentia pels savis musulmans el que el convenç per adoptar l'estratègia d'entrar en un diàleg pacífic i culte amb els doctes de les societats islàmiques, els quals li donarien la clau d'accés per a la conversió massiva d'infidels. Cruz destaca que la gran innovació de Llull és bandejar la disputa per autoritats i basar-la en raonaments lògics i racionals. Tot i així, aquest mètode de confrontació no va ser gaire ben rebut pels interlocutors musulmans. D'altra banda, un fet també remarcable en aquest àmbit és que l'estratègia de Llull varia segons el context i el destinatari. Aquesta observació permet a Cruz de no caure en el parany del *Gentil*: l'aparent final obert del diàleg dependria simplement del fet que l'obra està destinada a aprenents de missioner, els quals han de ser hàbils a l'hora de convèncer els seus interlocutors. No endebades, per molt que Llull tingués un coneixement ampli de l'islam i aspirés a establir un diàleg pacífic amb els savis musulmans, «Llull partía de la opinión de que la cristiana es la verdadera y única religión, lo cual, en esencia, imposibilita reconocer en Llull una auténtica pretensión de “tolerancia religiosa”, como se ha dicho tantas veces» (p. 259).

En darrer lloc, cal assenyalar que Cruz utilitza dos arguments per justificar que la seva anàlisi es basi tan sols en l'obra llatina de Llull: d'una banda, perquè segons l'autor les versions llatines foren les més difoses, i de l'altra, pel fet que l'obra llatina «puede transparentar mejor el problema de las fuentes de Llull, ya que la mayoría de obras que formarían a Llull y, consecuentemente, las que tendría *in mente* se encontrarían en la tradición latina» (p. 266). L'eliminació apriorística de la producció en vulgar obliga Cruz a fer algun malabarisme, com citar la versió llatina dels *Cent noms de Déu*, malgrat que sigui una obra que no compta amb tradició manuscrita medieval en llatí, i a caure fins i tot en alguna incongruència, com la d'utilitzar l'edició catalana de G. Schib de la *Doctrina pueril*, suposem que per manca d'una edició crítica fiable de la versió llatina. Totes dues obres, per cert, tot i que no siguin les més importants del cens de Cruz, compten amb una tradició vulgar molt superior a la llatina. D'altra banda, el segon argument esgrimit no sembla del tot pertinent en el context d'aquest article, que no se centra a valorar específicament les possibles fonts de Llull; a més, és complicat de demostrar i no es pot generalitzar, ja que quan la versió vernacle és l'original difícilment es pot postular que la versió llatina sigui més propera a les fonts.

Francesc Tous

32) Domínguez Reboiras, «*Causa, finis et quies huius mundi*: el discurso cristológico de Raimundo Lulio en Messina»

L'objecte d'aquest estudi és el grup d'obres que Ramon Llull escrigué en la seva estada a Messina (1313-1314). Se tracta d'opuscles on són tractats bàsicament els temes de la Trinitat i de l'Encarnació, fins al punt que l'autor ho qualifica de «obsesión y monomanía». El marc on són redactats, se recorda, és el projecte que sembla portà Ramon Llull a Sicília, és a dir la possibilitat d'organitzar encontres entre cristians i musulmans, a l'ampara de la política de Frederic III.

En el cos de l'article se resumeixen de manera molt ben sistematitzada les doctrines relacionades amb l'Encarnació i presents a les obres estudiades. Hi senyalem: l'Encarnació com a finalitat de la creació, la refutació de les objeccions usals dels infidels (alteració en Déu, mescla de naturaleses, naixement virginal), la centralitat de Crist (*maior mundus*), entre altres.

La concentració teològica que d'aquesta manera ofereixen els opuscles de Messina fa, com diu l'autor, que la seva rellevància sia cada cop més reconeguda.

J. Gayà

33) Domínguez Reboiras, «*Algunas reflexiones sobre el trasfondo geopolítico del pensamiento luliano*»

En la bibliografia lul·liana ha cobrat cada cop més importància la consideració de l'entorn històric de Ramon Llull per a una millor avaluació de la seva obra, principalment pel que fa al seu projecte missional de conversió. Domínguez s'hi havia referit ja en altres ocasions, analitzant les obres de Llull i estudiant documentació sobre el seu entorn o sobre personatges amb qui entrà en contacte.

En aquest article s'ofereix una mena de síntesi, en què troben una formulació clara i fonamentada les opinions de l'autor sobre assumptes com la situació social i cultural de Mallorca després de la conquesta, la presència de jueus i musulmans a l'illa, la subsegüent història política de Mallorca i els conflictes sorgits amb el rei d'Aragó o els contactes que procurà Llull amb altres instàncies de poder (rei de França, cúria papal, universitat de París, Frederic de Sicília). En cada cas s'assenyala la influència que les diferents circumstàncies tingueren en el projecte de Llull, que en cada moment mostrà una gran capacitat per avaluar els escenaris on ens movia.

J. Gayà

34) Domínguez Reboiras, «La recepción del pensamiento luliano en la península ibérica hasta el siglo XIX. Un intento de síntesis»

L'article és un repàs a la història del lul·lisme ibèric, que, com observa l'autor, té unes característiques peculiars que el diferenciï d'altres corrents europeus. En gran part això era degut al fet de circular fora dels cercles intel·lectuals estàndard i sense cap recolzament institucional universitari o eclesiàstic, cosa que probablement va ajudar a fomentar un altre aspecte peculiar, que és la presència en la península ibèrica (amb repercussions a Roma) d'un contracorrent: l'antilul·lisme. El lul·lisme ibèric, a més va començar amb mal peu, amb un moviment valencià que, entre 1317 i 1339, produí una sèrie d'obres falsament atribuïdes a Llull, obres que cridaren l'atenció a partir de l'any 1369 de l'inquisidor Eimeric, els escrits contra Llull del qual esdevingueren el referent de tot l'antilul·lisme subseqüent. Al final del s. XIV el centre de l'interès per al beat es trasllada a Barcelona on es forma una important escola lul·lista, amb una colla d'alumnes i mestres, amb biblioteca pròpia i amb una irradiació cap a altres localitats, i que fins i tot probablement va exercir una influència decisiva en una obra de gran difusió en França, la *Theologia naturalis* de Ramon Sibinda. D'aquesta escola deriva la mallorquina de la segona meitat del s. XV, contra la qual s'aixeca un altre brot d'antilul·lisme. Des del s. XIV també hi hagué una certa difusió a Castella, amb influències en obres de Don Juan Manuel, i també altres en altres llocs com Salamanca, Zamora, Andalusia i les Illes Canàries. Però destaca al s. XVI el paper del cardenal Cisneros, en contacte amb el grup francès de Lefèvre d'Étaples a través de Charles de Bouvelles, que va promoure el lul·lisme a la nova universitat d'Alcalà de Henares, i que va donar suport al mallorquí Nicolau de Pàcs. En contacte amb el cercle de Cisneros i Pàcs hi estigué el valencià Alonso Proaza, responsable d'edicions notables d'obres del beat. En la segona meitat del s. XVI el gran propulsor del lul·lisme castellà fou Felip II, que va reunir una col·lecció notable d'obres de Ramon a l'Escorial, al mateix temps que el matemàtic i arquitecte de l'Escorial, Juan de Herrera, va intentar adaptar l'Art als seus dos camps. Al s. XVII destaquen les figures d'Alonso de Zepeda, traductor al castellà de l'*Arbol de la ciencia*, i del mallorquí Francesc Marçal, editor de l'*Ars generalis ultima*. Un apartat sobre el lul·lisme portuguès assenyala alguns manuscrits i biblioteques que els conserven, i dues obres, el *Livro da Corte Imperial*, amb molts passatges lul·lians traduïts al portuguès, i el *Boosco Deleitoso*, un capítol del qual conté una interpel·lació a «Dom Reimondo». Acaba amb un interessant apartat sobre el possible paper de Llull en l'evangelització d'Amèrica. En fi, un bon resum d'una trajectòria tortuosa i complexa.

A. Bonner

35) Domínguez Reboiras, «Las relaciones de Ramon Llull con la corte siciliana»

Lo studio di Domínguez prende avvio dall'analisi della situazione geo-politica del Mediterraneo al tempo di Llull. Presentando correttamente i dati storici, si possono chiaramente capire le ragioni che hanno spinto il beato maiorchino a scegliere la via missionaria e la sua ossessione per la conversione al cristianesimo dei fedeli delle altre religioni monoteistiche. Stupisce in questa parte storica non trovare nessuna citazione alla produzione scientifica di D. Abulafia, *A Mediterranean Emporium. The Catalan Kingdom of Majorca* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) o Id., *The Western Mediterranean Kingdoms. 1200-1500. The Struggle for Dominion* (Londra - New York: Longman, 1997) [il primo disponibile anche in traduzione castigliana e il secondo in traduzione italiana], mentre si preferisce rimandare per approfondimenti storici al pur importante studio di A. Lecoy de la Marche, *Les relations politiques de la France avec le Royaume de Majorque* (2 vols., Parigi 1892).

Sono in seguito presentati i primi tentativi di contatto tra il beato maiorchino e il re Federico III, dal primo invio di un manoscritto ora perduto (e di cui potrebbe essere copia parziale l'attuale H8 Inf. dell'Ambrosiana di Milano) nel 1296, fino alla residenza siciliana di Llull dal 1313 al 1314. La scelta della corte siciliana è dovuta, secondo l'autore, alle varie delusioni avute nei centri del potere fino allora frequentati da Llull, che avevano sempre negato l'attuazione dei progetti del beato. Al concilio di Vienne (1311), dove i progetti lulliani furono solo parzialmente accettati, Llull avrebbe potuto incontrare la delegazione siciliana o almeno sentir parlare di quel re Aragonese così devoto, al quale il beato avrebbe potuto rivolgersi per coronare effettivamente i suoi progetti. Federico aveva, infatti, tra i suoi propositi la conversione degli infedeli e la pace universale. Con la morte di Arnau de Vilanova si apriva un vuoto tra i consiglieri spirituali del re, che poteva essere riempito da Llull stesso.

In Sicilia, Llull si prefiggeva di ricostruire probabilmente una nuova Miramar, progetto che giustificerebbe l'alto numero di testi catechetico-didattici che precedono la residenza siciliana; ma soprattutto voleva creare un luogo di dialogo permanente tra Cristiani e Mussulmani. I due progetti non sono separati, anzi sono strettamente dipendenti. Solo grazie alla formazione di missionari capaci di comunicare razionalmente con gli infedeli se ne poteva ottenere la conversione.

Lo studio di Domínguez si conclude con l'ennesima delusione di Llull per non essere riuscito a portare a termine il suo piano, il cui frutto sarebbe il *Liber de Civitate Mundi*, dove il beato esprime tutta la sua insoddisfazione verso la società cristiana e i suoi sovrani e decide di andare ad applicare la sua Arte tra gli infedeli.

Questo studio riesce a dare una visione chiara dell'ambiente in cui Llull si muoveva e di come egli abbia tentato in tutti i modi di far applicare il suo progetto fino agli ultimi anni di vita. La totalità dei recenti studi di Domínguez sulla residenza siciliana di Llull —«Il Dio maggiore: le ragioni di Raimondo Lullo in Sicilia», commentato da Jordi Gayà (*SL*, L, 2010, 153) e il precedente numero 32— permettono quindi agli studiosi di avere un riesame rigoroso di questo ultimo importante tentativo del beato di realizzare i suoi progetti in un'isola che, come la sua natia Maiorca, si trovava in una posizione strategica: un «ponte» dove le religioni monoteistiche potevano confrontarsi pacificamente.

Simone Sari

38) Fiorentino, «Predestinazione e prescienza nelle opere latine di Raimondo Lullo»

L'estudi se centra principalment en tres obres de Ramon Llull: *Liber de praedestinatione et libero arbitrio* (1304), *Liber de praedestinatione et de praescientia* (1310) i *Llibre de contemplació en Déu*. Els textos estudiats són profusament reproduïts.

El tractament usual d'aquest tema enfrontava els autors amb el problema del determinisme teològic, en el sentit que semblava que l'afirmació de la predestinació venia en negar la possibilitat del lliure arbitri. Ramon Llull atribueix aquest opinió als infidels i a certs filòsofs. La tasca, per tant, serà explicar la compatibilitat de les dues afirmacions, és a dir el fet de la predestinació i l'afirmació de lliure arbitri.

En el context de l'Art l'explicació se centra principalment en la reflexió sobre els actes de tres dignitats: saviesa, voluntat i justícia. Per a aquesta reflexió Llull ofereix dos itineraris substancialment idèntics. En el primer se serveix de la reflexió sobre l'eternitat dels actes de les dignitats en Déu i la temporalitat dels actes humans lliures, en els quals se dona la historicitat d'acte i potència. En el segon se centra en una reflexió sobre una teoria de les tres idees (la primera és Déu en l'acte de les seves dignitats), amb la qual fa compatible igualment l'eternitat de l'acte de predestinació i la temporalitat de l'acció humana lliure.

L'autor d'aquest treball se refereix a aquests temes, amb precisions terminològiques necessàries per comprendre el text lul·lià. No es fa, però, un estudi de la relació d'aquests temes amb el conjunt de l'Art, com tampoc la comparació amb l'opinió d'altres autors contemporanis.

J. Gayà

39) Francalanci, «Humanism and lullism in fifteenth-century Majorca: new information on the case of Arnau Descòs»

Una carta inèdita d'Arnau Descòs, als folis 51r-51v del manuscrit 15530 de l'Arxiu de la Catedral de Mallorca, dirigida a Ferrando Dieç, proporciona unes informacions que permeten de precisar quina va ser la relació de l'autor amb un certamen marià sobre els «vint triomfs de nostra dona», esmentat per Ferrando a *Els certàmens poètics valencians* (València, 1983), p. 361 i segs. Les poques dades que s'hi recullen, que provenen de la rúbrica del poema que hi presentà Jaume d'Olesa, aconsellen de datar-lo entre 1481 i 1492. La bibliografia també registra el fet que Juan Tallante i Romeu Llull van concórrer al certamen en qüestió. Gràcies a la carta que extracta Francalanci sabem que la datació del concurs s'ha de situar entre 1484 i 1485 i que Descòs, que hi volia prendre part, no va ser a temps de presentar el seu poema perquè el mal temps va endarrerir el seu vaixell: «ob tempestatem maris navis qua differabatur ad tempus in eo destinatum non applicuerit». L'article aporta una anàlisi descriptiva de la carta que conté aquestes dades, amb atenció a les fonts patristiques i clàssiques, a més d'una breu consideració sobre el poema immaculista de Descòs, «Causa tan gran produint tal effecte», editat per Ferrando a les p. 461-464 dels *Certàmens*. L'autor de l'article es fixa en els dístics elegíacs que precedeixen el text català, que li semblen un indicador del vessant humanístic de Descòs. El vessant lul·lístic, per contra, està àmpliament documentat en les obres mateixes de Descòs i en la bibliografia de referència, especialment els *Readers and books in Maiorca* de J.N. Hillgarth (París, 1991). Sembla poc significatiu el lligam que s'insinua entre la qualificació de la immaculada concepció com un misteri a l'obertura de «Causa tan gran» i un passatge del *De ascensu et descensu intellectus* de Llull on s'expressa aquesta mateixa noció; l'exempció del pecat original de Maria és prou singular com perquè consti un cert esforç entendre-la plenament. De fet, gran part de la cristiandat es negava a entendre-la, d'aquí les aferrissades polèmiques que perviuen fins a la proclamació del dogma al segle XIX. Tampoc no és gens afortunat introduir una confusió desinformada on l'autor (p. 96) hauria pogut o bé callar (preferible) o bé reportar la distinció habitual a la bibliografia dels darrers anys a propòsit de si s'ha d'usar o no l'expressió «humanisme català». Ningú no ha escrit mai que aquesta expressió s'hagi de bandejar de manera absoluta: el que s'ha dit és que cal aplicar l'adjectiu humanista amb seny i sense fer jocs de mans amb la vasta polisèmia del terme humanisme. La majoria dels estudiosos entenen avui que qualificar d'humanistes els imitadors de Petrarca i Boccaccio en llengua vernacla del Trescents com Bernat Metge impedeix d'entendre l'autèntic abast de la seva obra en vers i en prosa i entor-

peix la comprensió del context cultural dels qui, a la segona meitat del Quatre-cents, havien tastat els nous *studia humanitatis*, especialment quan es documenta que ho havien fet *apud italicos fontes*.

L. Badia

44) Hames, «It Takes Three to Tango: Ramon Llull, Solomon ibn Adret and Alfonso of Valladolid Debate the Trinity»

Partint d'una exposició del *Llibre de Déu* (1300) de Llull, aquest article intenta identificar i reconstruir la recepció de les seves demostracions correlatives de la Trinitat en dos autors d'origen jueu: el rabí de Barcelona –contemporani de Llull– Salomó ibn Adret, i el jueu convers Abner de Burgos, conegut també com a Alfonso de Valladolid, del segle xv.

Pel que fa al primer, Hames addueix diversos passatges del seu *Teshuvot ha-Rashba* i, en particular, una resposta d'ibn Adret a «un savi dels gentils». Aquest savi, que seria Llull, pregunta a ibn Adret sobre el significat del midraix del Salm 50,1 que fa referència als tres noms de Déu: El, Elohim, YHWH. Segons l'interlocutor d'ibn Adret, aquests tres noms es referirien a la Trinitat. Ibn Adret, en canvi, intenta demostrar que la tríada de noms correspon no a diferents persones, sinó a diferents atributs divins, com ho són el judici, la misericòrdia i la conjunció entre ambdós. És clar que amb això la proposta lul·liana no queda invalidada; de fet, com apunta Hames, de la manera que ibn Adret presenta i refuta l'argument cristià esquivia allò que és més característic de la proposta lul·liana: així, no parla del dinamisme intrínsec de cada atribut diví, ans intenta respondre relacionant els noms de Déu amb diferents manifestacions seves. El despropòsit entre la posició lul·liana i el contraargument d'ibn Adret ens porta a preguntar-nos si el «savi gentil» amb el qual discuteix és, en aquest cas, realment Llull o si no seria més aviat Ramon Martí o un altre polemista cristià, amb el que tingué contacte.

Sigui com sigui, és significatiu que el mateix midraix sobre el Salm 50,1 reapareix, més tard, en una obra d'Abner de Burgos, dirigida als seus ex-coreligionaris. Així en *Teshuvot le-Meharef* (ca. 1340) Abner relaciona «El, Elohim, YHWH» respectivament amb l'enteniment (el Fill), el coneixement (l'Esperit Sant) i la saviesa (el Pare). Amb tot, Abner no es queda amb aquesta equiparació dels tres noms amb tres atributs, sinó que dona un pas decisiu més enllà, tot insistent en la forma plural del terme mitjà d'aquesta tríada: Elohim. Segons Abner, per la seva forma plural, aquest nom es refereix tant a si mateix com als altres dos, així com «una relació se significa a si mateixa i a les dues coses que relacio-

na al mateix temps» (p. 218). Seguidament, Abner aprofundeix en l'explicació d'aquest nom plural de la divinitat afegint que indica «la intenció absoluta universal», «la intenció absoluta particular» i la «relació mediadora» (p. 219), és a dir, com suggereix Hames, el principi actiu, el principi passiu i l'acte. Aquesta és certament una explicació molt lul·liana de la Trinitat que recull de ple el sentit de la doctrina dels correlatius, i amb la qual Hames fa palesa la *longue durée* de l'ideari lul·lià en la tradició (antijueva) de l'Edat Mitjana.

A. Fidora

54) López Alcalde, «El *Liber de anima rationali*, ¿primera obra antiaverroísta de Ramon Llull?»

L'autora tracta una sèrie de temes en relació a l'obra citada, l'edició de la qual prepara per a un tom dels ROL. Comença parlant de la prioritat de la versió catalana sobre la llatina. Llavors crítica, amb raó, la majoria de cites bibliogràfiques que donen el títol com a *Llibre d'ànima racional* o *Liber de anima rationali*, sense l'adjectiu que indica la seva novetat: *Novell llibre d'ànima racional* o *Liber novus de anima rationali* (cosa ja corregida arran d'aquest article a la Llull DB). És una qüestió de certa importància, perquè així forma part d'una llista d'obres on Llull proclama que està emprant els fonaments de l'Art per forjar una revisió de molts aspectes dels estudis acadèmics, en aquest cas dels estudis basats en el *De anima* aristotèlic. Més significatiu encara és el descobriment que a l'obra Llull cita Averrois pel nom («Alvar Ruy» en la versió catalana), i això precisament en un paràgraf refutant el monopsiquisme. Fins ara s'havia dit que la primera vegada que se citava el cordovès pel nom era en la *Disputatio Raimundi et Averroistae* de l'any 1310 en plena campanya «antiaverroísta», però aquí el tenim fent-ho i tractant un dels principals temes de conflicte ja devers l'any 1296. Arran d'aquest fet, i del *novell* o *novus* en el títol (cosa que es troba en altres obres des del 1297 fins al 1312), juntament amb una inseguretats en la datació de l'obra mateixa, l'autor expressa la possibilitat que l'obra sigui més tardana.

L'única petita incorrecció que es podria assenyalar, és que quan diu que la versió llatina es conserva en «una importante cantidad de manuscritos del siglo xv y posteriores», sembla oblidar el testimoni primordial de l'*Electorium*. A part d'aquest detall, l'estudi aporta unes correccions i contribucions d'interès en la nostra visió segons la qual la tasca de Llull pretenia reformular molts dels coneixements del seu temps.

A. Bonner

57) Luzón Díaz, «Una aproximación a la noción de *exemplum* en la obra luliana, seguida de un breve comentario en los *exempla* del capítulo 62 del *Llibre de meravelles*»

L'article es divideix en tres parts. En la primera, l'autor hi desenvolupa una breu introducció a l'essència de l'escriptura lul·liana. Considera que l'esperit missioner de Llull es troba a la base de la seva dedicació intel·lectual, i addueix la doctrina de les dues intencions com a clau de volta per comprendre adequadament la diversitat de mètodes i de gèneres de què Llull se serveix per atènyer els seus objectius. D'altra banda, Luzón assumeix que el poder d'atracció de la literatura lul·liana se situa més en el terreny de la forma que no en el del contingut: Llull seria un filòsof ideològicament tradicional amb un enginy desbordant.

La segona secció proposa una aproximació a la noció d'*exemplum* en l'obra del beat. Luzón hi sintetitza els aspectes de la narrativa exemplar lul·liana que la crítica ha considerat més remarcables. Exposava molt correctament el valor epistemològic i no purament ornamental que els procediments analògics adquireixen en algunes obres del beat, i sosté que els exemples lul·lians tenen una doble funció: pedagògica i memorativa. També destaca altres trets típics de literatura exemplar lul·liana: unitat de propòsit (al costat d'altres formes breus, com el proverbi), una certa confusió terminològica en l'ús de les etiquetes, allunyament dels models retòrics més usuals, cerca de la dificultat intel·lectual i de l'efecte sorpresa... D'altra banda, Luzón valora l'adequació de la definició clàssica d'*exemplum* proposada per Bremond, Le Goff i Schmitt al cas de Llull, i tal com fa uns anys va fer Ysern i Lagarda, opta per considerar més pertinent la que va destil·lar Arbona Piza en un estudi sobre els exemples del *Blaquerna*, atès que incorpora a la definició dos aspectes que l'autor jutja essencials: la necessitat d'exposició dels exemples que Llull inventa i l'habilitat del beat per proposar exemples sorprenents que captin l'atenció de l'auditori. Finalment, en la tercera part, Luzón ofereix una anàlisi interpretativa dels exemples del capítol 62 del *Fèlix*, que tracta de vida activa i vida contemplativa. L'exegesi se centra sobretot en la progressió temàtica i ideològica que es pot observar en la seqüència exemplar, i molt menys en els aspectes formals i estructurals de les unitats.

En general, l'article de Luzón està ben travat i sòlidament argumentat. Per exemple, en diferents llocs hi queda prou ben explicitada i exemplificada la relació que s'estableix entre l'àmbit de la primera intenció i el de la segona, absolutament necessària per valorar adequadament la literatura i l'estètica de Llull. Tot i així, s'hi pot trobar alguna afirmació discutible, com ara la del suposat caràcter

démodé de la filosofia lul·liana respecte a la de Sant Tomàs. D'altra banda, sorprèn que en un article que vol presentar una visió general de l'*exemplum* lul·lià no s'aprofitei una mica més l'anàlisi de la darrera secció per il·lustrar els aspectes remarcats en l'apartat anterior o per aprofundir en el coneixement o la caracterització d'algun tret determinat. L'anàlisi de Luzón és bàsicament hermenèutica i conté suggerències interessants, però no aporta cap novetat o matís rellevant en relació al tema principal de l'article.

Francesc Tous

70 i 71) Pons «Mateu Obrador, una vida incerta, una obra frustrada»

L'any 2009 es complia el primer centenari de la mort de Mateu Obrador i Bennàsser (1852-1909), felanitxer per naixement i cosmopolita per professió que l'any 1900 descobria a la Biblioteca Marciana el gran tresor manuscrit de l'*Ars demonstrativa*. Amb l'article «Mateu Obrador, una vida incerta, una obra frustrada» Damià Pons i Pons (Campanet, 1950) enceta el volum *Trajectes literaris: de Mateu Obrador a Baltasar Porcel*, un recull de desset articles de temàtica literària escrits entre 2005 i 2009 (a excepció de l'anàlisi de 1990 de la novel·la *Els Alicorns*, de G. Janer Manila) i dedicat, veladament, a la memòria de Baltasar Porcel. Escrits per motius diversos (articles de revistes, pròlegs de llibres, conferències, etc.) l'arreglega en un sol volum té com a resultat la concreció del panorama literari català dels darrers cent anys a través de les figures més representatives de la connexió Catalunya-Balears.

El perfil de Mateu Obrador havia estat ben definit pels seus mateixos contemporanis (els dos Alcover, Miquel dels S. Oliver, Costa i Llobera, Miquel Ferrà, etc.) arran de la sobtada (i prematura) mort el 1909, així com també se n'havia esbossat la personalitat al llarg d'articles diversos i d'una biografia (també de 2009) a càrrec de l'historiador Ramon Rosselló Vaquer. Tanmateix, la innovadora aportació de Pons consisteix en establir vuit (nou en el text per un salt en la numeració) grans etapes en la vida de l'il·lustrat felanitxer, destacant-ne sobretot «els aspectes professionals i literaris que en cada tram varen ser més característics i més rellevants» (p. 14). Els orígens rurals, la formació acadèmica a la Universitat de Barcelona, el mestratge i els contactes amb els intel·lectuals del moment (Milà i Fontanals, Rubió i Ors, Vidal i Valenciano entre d'altres), la docència escolar, les penúries familiars, la poc coneguda producció teatral i poètica, o la labor periodística (tant productiva com directiva), són alguns dels aspectes analitzats rigorosament per Damià Pons.

Per a la qüestió lul·lística interessen especialment les dues darreres etapes que s'estableixen, concretament la que va des de 1897 a 1902 i l'última, que l'autor assenyalava de 1900 (1902?) fins a la mort el 1909. Com és sabut, l'any 1897 Obrador entrava al servei de l'Arxiduc d'Àustria, Lluís Salvador. La coneixença amb l'eminent personatge s'havia produït cinc anys abans (1892), motivada, segons Pons, per la crisi econòmica que patia Obrador, cosa que l'hauria forçat a establir relació epistolar amb l'Arxiduc, amb l'objectiu d'oferir-li projectes culturals. El 1897 Obrador entrava al seguici principesc, encarregat de l'educació dels fills d'Antoni Vives, el secretari personal de Lluís Salvador. Mentre la família de l'intel·lectual seguia establerta a Barcelona, ell es dedicava a conèixer món. Gràcies a aquest fet, va recalar a Venècia, a bord del mític Nixe, on passà cinc mesos (d'octubre de 1899 a abril de 1900). Les condicions en què vivien al iot i la duresa de l'hivern foren la causa, com és sobradament sabut, que Obrador cercàs aixopluc a la Biblioteca de Sant Marc i, consegüentment, hi descobrí l'existència dels còdexs lul·lians. Aquest descobriment, segons l'autor de l'article, fou doblement transcendent: primer, per la magnitud de la troballa (el manuscrit de l'*Ars demonstrativa* i els còdexs dedicats al Dux de Venècia, recordem-ho) i segon, perquè suposà «una veritable resurrecció com a intel·lectual» (p. 29) d'Obrador, que a partir d'aleshores havia de dedicar-se intensament, per sort nostra, a l'edició del corpus lul·lià. La troballa va constituir la porta d'entrada del felanitxer a la Comissió Editora Lul·liana, de la qual n'esdevingué director i l'inici d'un seguit d'articles, que *a posteriori* poden ser considerats fundacionals del lul·lisme illenc contemporani.

De la precisa i minuciosa biografia intel·lectual que Damià Pons ens regala, volem remarcar-ne dos trets: primer, que el fill il·lustre de Felanitx fou un intel·lectual que concebé molts de projectes culturals, dels quals cap arribà a eclosionar. Segon, que la vida intel·lectual es veié condicionada per les contínues crisis econòmiques que l'atabalaren, fins a l'extrem hipotètic segons l'autor (i per falta de més dades que ho confirmin), d'haver estat afeccionat al joc, crisis que marcaren profundament tant les èpoques més creatives com les de major sequera productiva.

En definitiva, una biografia innovadora, que contextualitza perfectament Mateu Obrador en el seu cercle social i intel·lectual i que forneix noves dades per entendre la personalitat complexa d'un dels lul·listes més fructífers de la Mallorca de principis de s. xx.

Maribel Ripoll

73) Puig i Oliver, Perarnau i Espelt, Clausell Nácher, Izquierdo Molinas, Martí, Rojas Fernández, Avenzoa i Soriano, «Catàleg dels manuscrits de les obres de Francesc Eiximenis, OFM, conservades en biblioteques públiques»

El volum XXIX de l'*Arxiu de Textos Catalans Antics* és dedicat, gairebé en la seva integritat, al recull i a la descripció detallada dels manuscrits que contenen obres de l'escriptor Francesc Eiximenis. Aquest catàleg, fruit de la col·laboració d'investigadors vinculats a institucions i projectes diversos, és una aportació que se suma a les derivades del sisè centenari de la mort del menoret gironí, commemorat l'any 2009.

El catàleg, que inclou gairebé dos-cents ítems, la majoria amb extenses i acurades descripcions, està ordenat en cinc grans apartats. En primer lloc es recullen les descripcions dels còdexs que contenen obres originals en català. En aquest apartat no s'inclouen els vint-i-vuit còdexs que ja havien estat objecte d'un estudi específic de Jaume De Puig, que constituïa el primer lliurament corresponent a les obres originals en català del present catàleg.¹ S'hi van publicar les descripcions i comentaris referents als testimonis del *Tractat d'usura*, de les quatre parts escrites del *Crestià* i d'un parell de lletres autògrafes. La primera part de la publicació que ressenyem, doncs, està dedicada als manuscrits del *Llibre de les dones* (núms. 29-49 del catàleg; pp. 16-107), del *Llibre dels àngels* (núms. 50-75; pp. 108-208) i de la *Vida de Jesucrist* (núms. 76-103; pp. 208-341).

A la segona part del catàleg es recullen les refoses d'obres catalanes de Francesc Eiximenis: hi trobem els tres manuscrits de la *Scala Dei*, elaborada pel mateix franciscà gironí (núms. 104-106; pp. 341-351), i un quart amb un text producte de la refosa de materials procedents del *Llibre dels àngels* i del *Llibre de les dones* feta per Jacquet de Marville (núm. 107; pp. 351-360). Pel que fa a la tercera part, sobre els testimonis de les obres originals en llatí, hi ha els corresponents a la *Pastorale* (núms. 108-118; pp. 361-409), al *Psalterium laudatorium* (núms. 119-122; pp. 409-422), a l'*Ars praedicandi populo* (núms. 123-125; pp. 423-445), a les *Allegationes* (núm. 126; pp. 445-461) i als *Sermones* (núm. 127; pp. 461-467).

Els manuscrits en què es conserven traduccions d'obres d'Eiximenis constitueixen la quarta part, ja sigui d'obra llatina traslladada al català (només hi consta la versió del Psaltiri eiximenisià a càrrec de Guillem Fontana; núms.

¹ Jaume de Puig i Oliver, «Catàleg dels manuscrits de les obres de Francesc Eiximenis, O.F.M., conservats en biblioteques públiques. Primera part. Obres originals en català /1», *ATCA* 28 (2009), pp. 455-612.

128-132; pp. 468-485), o, sobretot, d'obra catalana traduïda a altres llengües. En aquest àmbit trobem la versió castellana del fragment inicial del cap. 321 del *Dotzè del Crestià* (núm. 133; pp. 486-491), i els testimonis dels molt més difosos en aquesta llengua *Libro de las donas* (núms. 134-143; pp. 491-536), *De natura angélica* (núms. 144-151; pp. 537-567) i *Vita Christi* (núms. 152-161; pp. 567-624); les franceses del de nou exitós *Livre des anges* (núms. 162-181; pp. 624-717) i de la *Vie de Christ* (núms. 182-183; pp. 718-729), i les llatines del cap. 1 del *Primer del Crestià* (núm. 184; pp. 729-747) i del *Liber de angelis* (núms. 185-189; pp. 748-780).

Finalment, a la cinquena part s'agrupen els manuscrits que transmeten obres atribuïdes (pp. 781-880): els de la *Doctrina compendiosa* (núms. 190-199; pp. 781-819), del *Tractat de la passió* (núm. 200; pp. 819-821), del *De providència sobre consell* (núms. 201-203; pp. 822-829), de l'*Art de ben morir* (núms. 204-206; p. 830), del *Memorial per confessar-se* (núms. 207-209; pp. 830-831), del *Cercapou* (núms. 210-214; p. 831), de l'*Oració davant el crucifix* (núm. 215; pp. 832-838) i del *De triplici statu mundi* (núms. 216-217; pp. 838-880).

En alguns dels manuscrits recollits al catàleg s'hi va copiar, juntament amb textos d'Eiximenis, obra de Ramon Llull. Això no obstant, contràriament al que es podria esperar tenint en compte la quantitat de manuscrits conservats dels dos escriptors, el nombre d'ocurrències en uns mateixos còdexs és més aviat baix i poc representatiu. Segurament cal atribuir aquest fet a les dinàmiques pròpies que van seguir les obres respectives, malgrat les afinitats –geogràfiques, lingüístiques, fins i tot de destinatari– que *a priori* haurien hagut d'afavorir una major proximitat en la transmissió dels textos. La llista, com deia, és breu: al ms. 1720 de la Biblioteca de Catalunya hi ha, després del *Cercapou* pseudoeiximenisià, una versió del *De convenientia fidei et intellectus in objecto*; al ms. 444 de la Biblioteca Nacional de Madrid trobem, a continuació de la *Pastorale* d'Eiximenis, el *Liber Apostrophe*; hi ha també un parell d'opuscles lul·lians al ms. Ottob. lat. 396 de la Biblioteca Vaticana, un dels quals és l'*Ars abbreviata praedicandi*, al costat de l'*Ars praedicandi populo* del menoret; a l'extens ms. 728 de la Biblioteca de la Universitat de Barcelona, on hi ha, entre altres obres, la traducció llatina del passatge del *Primer del Crestià* esmentada més amunt, s'hi van copiar igualment quatre opuscles de Llull; i al ms. 12 de la Biblioteca de Catalunya s'hi van reunir textos de tres dels autors en català més representatius de l'Edat Mitjana: el *Llibre de l'orde de cavalleria* –obra que sovint va tenir una difusió al marge de la resta de la producció lul·liana–, la traducció del *Valter e Griselda* feta per Bernat Metge i la *Doctrina compendiosa* atribuïda a Eiximenis.

Més enllà d'aquests cinc còdexs, només se'n poden esgrimir un parell més, que destaquem perquè es tracta de testimonis lul·lians que fins ara no havien

estat identificats. Tots dos contenen breus fragments del *Romanç d'Evast e Blaquerua*. El primer és un còdex de mitjan segle XV eminentment eiximenisià, el ms. 1804 de la Biblioteca de Catalunya, en el qual també es van copiar fragments corresponents al cap. 109 –incomplet– i a diversos passatges del «Llibre d'Ave Maria»; aquests fragments lul·lians són idèntics als continguts en el ms. 102-V2-1 de la Biblioteca Bartomeu March de Palma de Mallorca. El segon, el ms. 875 de la Biblioteca Nacional de España, de la primera meitat del XV, és un recull d'hores marianes i pregàries en què, a més de l'*Oració davant el crucifix* atribuïda a Eiximenis, hi ha l'oració «Ador-te vera carn» del *Blaquerua*, que va gaudir d'una notable difusió al marge de la resta de la novel·la.

La publicació del catàleg fa evident la immensa riquesa dels fons manuscrits eiximenisians, alhora que els seus autors fan ben explícit que no consideren en cap cas tancada la localització de possibles nous volums del franciscà gironí. De fet, aquest catàleg obre interessants perspectives d'investigació, especialment pel que fa a la important irradiació de l'obra de Francesc Eiximenis fora dels territoris de la Corona d'Aragó, en les quals caldrà aprofundir en futures investigacions.

Joan Santanach

74) Ramis, «Pasquines de lulistas y antilulistas en 1750»

75) Ramis, «Sobre la denominación histórica de la Universidad de Mallorca: problemas institucionales e ideológicos en torno al lulismo»

76) Ramis, «Las oposiciones a la cátedra de Vísperas de Leyes de la Universidad Luliana de Mallorca (1759): cuestiones jurídicas e ideológicas»

Les polèmiques entre lul·listes i antilul·listes, com sabem, foren una constant en la vida religiosa, cultural, política i institucional de la Mallorca moderna (especialment al segle XVIII, l'època de màxima virulència) fins al punt de repercutir en l'àmbit social. Aquests tres treballs del professor Rafael Ramis tracten de manera complementària la qüestió, però no només es limiten a proporcionar-nos més informació sobre la matèria sinó que plantegen noves perspectives i enfocaments dignes de remarcar. Precisament l'Estudi General Lul·lià, amb les seves denominacions posteriors (que, com veurem, no son gratuïtes), va constituir un focus de tensió i conflictivitat permanent, en confluïr-hi el lul·lisme intrínsec de la institució i seguit per molts dels seus mestres i l'antilul·lisme d'altres professors que també hi ocuparen càtedres. La difusió de l'obra lul·liana inherent a l'ens universitari tingué una potent oposició per part dels dominics, cosa que generà una controvèrsia intel·lectual notable. El primer dels tre-

balls ressenyats tracta aquest aspecte però sobretot en el seu àmbit més popular: la difusió d'escrits de to satíric i mordaç de caràcter antilul·lià per part dels dominics i dels seus aliats, contestats per altres de caire prolul·lià. Atesa la seva natura, són textos d'escassa qualitat literària, habitualment anònims, que palesen com la divisió entre els dos bàndols transcendia el món de l'erudició i arribava al carrer, amb sorolloses i, a voltes, violentes disputes entre la població, atada a favor o en contra de Llull pel clergat regular i secular.

Per contra, la polèmica més erudita i intel·lectual tingué lloc en el si de la institució universitària. Al segon treball l'autor explica que rere els tres noms històrics de l'ens –Estudi General Lul·lià (1483-1692), Reial i Pontifícia Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca (1692-1772) i Reial Universitat Literària de Mallorca (1772-1830)– trobam el rerefons de la polèmica. Que, sintetitzada, va des de l'original denominació lul·liana fins a la seva eliminació com a resultat de la victòria del grup contrari a Ramon Llull, emparat aleshores per la cort de Carles III, refractària a qualsevol mena de «particularismes» (en primer lloc el lingüístic: recordem la famosa *Real Cédula* de 1768) com era, en aquest cas, el lul·lisme, enfront de la ideologia tomista oficial. A més de l'argumentació de tot el procés que ens ofereix el professor Ramis, cal destacar la vinculació que estableix entre el caire i el nom de «lul·lià» atorgat a la institució amb el període de major i millor (dins les seves limitacions) activitat intel·lectual. I l'atonía i la crisi de l'organisme després de perdre'n el nom i el caràcter. De fet, no hem d'oblidar –i el prof. Ramis ho remarca molt bé– que el caràcter lul·lià que tenia la universitat illenca (és a dir, que la seva raó d'esser inicial i una part, sovint gran part, de la seva activitat consistia a explicar el pensament de Llull) li atorgava un caire diferencial en relació amb la resta d'universitats hispàniques. En conseqüència, és lògic que a mesura que la faceta lul·liana, autèntica ànima de la institució, es va anar diluint l'ens entrà en un procés irreversible de decadència que culminà amb la seva clausura.

I és en aquest context de lluites internes protagonitzades per la qüestió lul·liana que s'expliquen les vicissituds de les oposicions per una càtedra de Vespres de Lleis el 1759, objecte del tercer dels treballs que ressenyam. En aquestes oposicions varen concórrer una sèrie de circumstàncies que palesen el grau de tensió amb què es desenvoluparen: irregularitats en el procediment, denúncies i impugnacions, etc. Circumstàncies, sigui dit de passada, pròpies del món universitari de tots els temps. I que tenien la seva raó d'esser en factors també habituals del cas, com l'endogàmia acadèmica i professional, les relacions familiars i els vincles de parentiu i qüestions de caràcter ideològic. Fins aquí, doncs, res nou sota el sol. Excepte un altre factor, habitualment no tingut en compte pels estudiosos, com era el cas de les afinitats pro i antilul·lianes dels

candidats, que és allò que posa damunt la taula el present treball. A mitjan segle XVIII una família, els Serra Maura, monopolitzava la formació acadèmica dels juristes i el seu patronatge dins l'advocacia. Aquesta família era de notòria militància prolul·liana, fins al punt que també participava activament en el procés de canonització de Llull. Òbviament presentà el seu candidat «lul·lista» a l'oposició, que fou qui la guanyà, tot i que pel que sembla no era el més ben preparat, circumstància que requeia en un altre candidat de tan notòria antipatia per Llull com per exercir d'advocat dels dominics. A través de les denúncies imposades podem veure la càrrega ideològica que tingué l'oposició, amb pressions al tribunal, lliçons plagiades i incompliments del temps assignat per a les exposicions. En definitiva, aquest treball ens permet veure com les habituals qüestions corporatives i familiars que conflueixen a les oposicions, en aquest cas –i d'altres segurament, ja que l'autor mateix ens adverteix que es tracta d'una mostra il·lustrativa sobre la matèria– es barregen amb d'altres de caràcter ideològic de controvèrsia lul·liana.

En conjunt, gràcies als treballs suara ressenyats del professor Rafael Ramis podem observar que la polèmica lul·liana es troba rere altres circumstàncies a més de les habitualment conegudes i estudiades. I que només es tracta de rastrear-ne amb paciència erudita i perspicàcia el seu rastre i establir-ne els vincles corresponents.

Gabriel Ensenyat Pujol

80) Romano, «Una bozza di teoria politica nell'*Ars de inventione iuris* di Raimondo Lullo»

Aquesta ponència s'emmarca en jornades celebrades l'any 2002 dedicades al franciscanisme. Aquest fet explica la voluntat de la Dra. Romano de buscar idees escotistes en l'*Ars de inventione iuris* de Llull. Dit propòsit obliga a plantejar-se el problema antropològic i ontològic de la individuació, que certament es troba en alguns passatges d'aquesta obra lul·liana i que permetrien trobar-hi alguns elements de filiació escotista.

Tot i així, les grans connexions intel·lectuals de Llull amb l'orde franciscà no es troben en les obres d'aplicació de l'Art al dret, sinó més aviat en obres d'antropologia, de moral i de política. Per aquest motiu, l'autora titula la seva ponència «una bozza di teoria politica», fent coincidir alguns motius polítics d'arrel franciscana amb el comentari d'una obra jurídica (i no política). Aquesta confusió entre dret i política no es pot atribuir a Llull i crec que és un error estudiar l'obra jurídica lul·liana des de la política.

Quant al contingut descriptiu de la ponència, l'autora destria bé alguns punts de l'*Ars de inventione iuris* i els exposa amb correcció. En efecte, la concepció lul·liana del dret, d'un remarcadament intel·lectualista, és molt més propera a la de Sant Tomàs, que a la d'Escot i Ockham. Aquest és un fet que no dona gairebé gens de marge per a parlar d'una influència franciscana en la concepció jurídica de Llull.

En el marc de l'història de les idees jurídiques, Romano segueix exclusivament l'obra de Villey, un autor tomista i marcadament intel·lectualista, que sol mostrar les seves desavinences amb el franciscanisme. Tot i així, l'autora apunta cap a una idea rellevant: tot i que –en les obres jurídiques– Llull no s'acosta gens al voluntarisme, cal examinar els fonaments antropològics d'aquests tractats d'aplicació de l'Art al dret. D'aquí l'interès pel *ius corporis*, on s'hi poden trobar alguns punts de connexió amb el franciscanisme (pp. 866-867). Aquesta ponència, a més, pot resultar una bona presentació de l'*Ars de inventione iuris*, la darrera obra jurídica de Llull que, tret de l'edició i comentari de Wohlhaupter, encara no ha estat estudiada a fons.

Rafael Ramis Barceló

82) Rubio, «Un *casus* de derecho canónico matrimonial en el primer libro del *Romanç d'Evast e Blaquerua*: una aproximación al texto literario desde el contexto cultural»

J. E. Rubio proposa una interpretació històrica i cultural correctament contextualitzada del capítol 4 del *Blaquerua*, el que narra la disputa d'Evast i Aloma sobre la possibilitat de dissoldre el seu matrimoni per entrar en un orde religiós. L'episodi en qüestió ha cridat l'atenció de lectors moderns perquè Aloma hi fa un paper de dona forta, amb idees pròpies, que acaba imposant el seu criteri a Evast. Això ha donat peu a alguna interpretació en clau feminista clarament anacrònica. Llull, en efecte, no té cap dubte sobre la posició dominant del marit sobre l'esposa, basada en una concepció típicament medieval de l'home com a ésser superior a la dona en tots sentits. L'autor d'aquest treball, en canvi, situa el capítol 4 del *Blaquerua* en el context del discurs teològic i jurídic sobre el matrimoni al segle XIII i l'entén com un *casus* de dret canònic matrimonial: el vincle matrimonial consumat només es pot dissoldre per acord mutu i lliure dels dos cònjuges; en cap cas pot ser una decisió unilateral del marit ni de la muller, tal com queda clar pels textos de sant Ramon de Penyafort i sant Tomàs d'Aquino que addueix.

El resultat del capítol en qüestió, doncs, és perfectament explicable: la trama narrativa del *Blaquerua* exigeix que Evast i Aloma no deixin de ser un matrimo-

ni perquè han de ser un exemple de vida conjugal en la penitència i en la continència; per tant, Aloma ha de resistir-se a la voluntat d'Evast de manera que el vincle no es pugui disoldre. Sens dubte, aquesta és la lectura correcta de l'episodi novel·lesc que planteja Llull.

Tanmateix, penso que, als lectors coetanis del *Blaquerna* que coneguessin el seu autor (els cortesans mallorquins, poso per cas), els devia cridar l'atenció la diferent resolució que Llull va donar al cas d'Evast i Aloma i al seu propi amb Blanca Picany. En el primer va aplicar el dret canònic de manera recta; en el segon, tot i que des d'un punt de vista estricte potser no es pot dir que Llull hagués trencat el vincle matrimonial sense consentiment de la seva dona, coneixem que Blanca Picany va denunciar davant del rei de Mallorca: «quod R. Lulli, eius maritus, est in tantum factus contemplativus quod circa aminationem bonorum suorum temporalium non intendit», cosa que efectivament es va demostrar certa (document de 13 de març de 1276).

A. Soler

84) Soler, «Els manuscrits lul·lians de primera generació»

La contribució d'Albert Soler que tenim ocasió de ressenyar ultrapassa els límits dels estudis literaris lul·lians, que sovint es detenen en l'anàlisi del contingut literari que en transmeten els vells manuscrits medievals; tanmateix, aquesta és una característica de gran part dels estudis de manuscrits realitzats per filòlegs, als quals els interessa especialment el text transmès. L'estudi de les tradicions textuais romàniques peninsulars ben sovint ha negligit els aspectes relatius a la materialitat del suport que ha transmès un determinat text. L'autor ens ofereix una aportació de singular relleu, atès que proporciona dades objectives sobre la materialitat dels primerencs manuscrits lul·lians. Ens proposa el prof. Soler practicar un viatge que identifiqui les característiques materials dels manuscrits de les obres de Ramon Llull copiats en els primers moments, és a dir els manuscrits més antics, concretament els copiats entre el darrer terç del segle XIII i el primer del segle XIV.

I és que, certament, un catàleg de manuscrits d'un autor com Llull, seguint la proposta de Soler, ens proporcionarà als estudiosos de diferents camps de les recerques humanístiques eines crítiques per tal d'afrontar estudis sobre els llibres manuscrits de l'època. Analitza, en aquesta ocasió, l'autor una seixantena de manuscrits, dels quals en proporciona un seguit d'elements definitoris com ara: la llengua, el nombre de folis, el material escriptori emprat, la composició dels quaderns, les mesures de la pàgina i de la caixa d'escriptura, la *mise en*

page i, finalment, les línies que hom troba per cadascuna de les pàgines. Distribueix els manuscrits estudiats en els següents grups: (a) els pertanyents a Pere de Llemotges, «*socius* de la Sorbona i mestre en Arts»; tots els inclosos, cinc en total, presenten una «notable homogeneïtat morfològica», semblen produïts a París i tenen en comú el fet de presentar l'aspecte d'un llibre «escolasticouniversitari», les seues escriptures són gòtiques textuais d'àrea septentrional; (b) els relacionats amb l'ambient de Tomàs Le Myésier, també aquest *socius* de la Sorbona, li adscriu un total de sis manuscrits, excloent-hi tant el ms. amb l'*Electorium* (París. Bibliothèque Nationale de France, ms. lat. 15450) com el *Breviculum* (Karlsruhe. Badische Landesbibliothek, St. Peter perg. 92). Avaluats des de la seua materialitat distingeix l'autor dos grups, uns textos han emprat llibres que presenten el format de manuals universitaris, mentre que altres són llibres de treball; (c) al prevere mallorquí, Guillem Pagés, que copià l'any 1280 un *Llibre de contemplació* (Milà. Biblioteca Ambrosiana, A 268 Inf i D 549 Inf), li atribueix altres cinc manuscrits, situats cronològicament entre 1274 i 1301; les seues característiques materials «representen l'adaptació del format del llibre d'estudi universitari en llatí a les obres que el beat Ramon escrivia en vulgar»; (d) el quart grup el constitueixen vuit còdexs que donà Llull a «institucions o personalitats»; (e) en cinquè lloc fa referència a un manuscrit que va pertànyer a Bernat Guerau. Interessantíssims resulten els manuscrits avaluats en el apartats sisè (f) i setè (g), al primer es descriuen els llibres de treball de Ramon Llull («llibres de treball, en paper i lletra cursiva, en què es pot seguir el procés de composició de les obres que contenen; remetent directament a l'*scriptorium* lul·lià»), mentre que el segon fa referència a les intervencions d'autor corregint i esmenant, quan calia, el seu propi text; certament aquests manuscrits requeririen un estudi més aprofundit per tal d'analitzar les pràctiques creatives utilitzades pel beat; de la mateixa manera, la comparació amb el autògrafs contemporanis resultaria força interessant. La llista es completa amb els còdexs copiats pels escriptors anònims dels manuscrits de Perceval Spinola i de l'*Ars inventiva*.

El resultat més colpidor d'aquesta recerca és la definició dels trets característics dels llibres que pertanyen a aquesta primera generació, situada cronològicament entre el darrer terç del segle XIII i el primer del XIV, i que l'autor exposa a les pp. 196-197. Gràcies a la anàlisi de les característiques materials dels manuscrits que es poden relacionar directament o indirectament amb Llull, l'autor afegeix, a la fi, altres manuscrits que ell proposa situar en aquest període cronològic tot atenent les seues materialitats, i que s'estudien atenent a la diversitat lingüística emprada: llengües romàniques, llatí i un grup de dubtosos.

Com a conclusió, l'autor proposa que, en aquests primers moments de la producció manuscrita lul·liana, s'utilitzaren els models de llibres propis de la tra-

dició escolasticouniversitària, la qual cosa coincideix amb el que s'esdevenia en les altres tradicions romàniques coetànies.

Les eines crítiques que ens proporciona l'autor amb les descripcions dels manuscrits i la concreció de les característiques formals dels llibres s'haurien de completar, al meu parer, amb les oportunes reproduccions dels còdexs, atès que l'anàlisi paleogràfica sols és verificable amb l'observació directa de l'escriptura, encara que sigui mitjançant una reproducció. Certament dels manuscrits estudiats es poden localitzar fotografies en xarxa, però la seua presència acompanyant el text de l'article hauria enriquit notablement la recerca presentada.

Recerques com la ressenyada són les que ens permetran avançar en el coneixement de la història del llibre manuscrit, tant en el domini de les tradicions textuals romàniques com de les llatines de l'època medieval.

Francisco M. Gimeno Blay

85) Uckelman, «Computing with concepts, computing with numbers: Llull, Leibniz and Boole»

L'article explora tres intents històrics de construir un sistema de pensament computacional, el conceptual de Llull, l'aritmètic de Leibniz, i el d'una àlgebra del raonament de Boole. Dóna una explicació de la *mathesis universalis* leibniziana, amb les seves realitzacions positives i els seus punts criticables, que és admirable en la seva concisió. La que s'ocupa de Boole és més general: explica com l'anglès proposava la gran novetat d'un càlcul no numèric ni conceptual, sinó basat en classes, sense donar una idea gaire clara del que feia que fos una novetat tan notable. L'apartat sobre Llull és del tot vague i incomplet: presenta únicament l'alfabet de l'*Ars brevis* i la quarta figura de la mateixa obra, explicant que aquesta darrera serveix per extreure'n sil·logismes vàlids. Sense entrar més en les estructures i el funcionament del sistema combinatori lul·lià, diu que se'l pot considerar «a crude mechanism for computing new concepts (the output) on the basis of a given set of concepts (the input)». És a dir que, sense analitzar l'Art, conclou que no servia per dur a terme el programa de Leibniz, la típica queixa dels historiadors de la lògica. Però, ja és hora que es facin a la idea que Llull intentava fer una cosa totalment distinta. A Llull mai li havia passat pel cap de combinar conceptes primaris per tal de construir conceptes complexos, com volia fer Leibniz amb la seva *mathesis universalis*, un projecte típic del s. XVII en el qual la possibilitat de crear un llenguatge filosòfic artificial intrigava molts pensadors. Llull intentava, dins el quadre de la polèmica cristiana del s. XIII, muntar un sistema demostratiu, capaç de persuadir no cristians de la veritat de la

fe catòlica i donar respostes a tota mena de qüestions. La relació entre tots dos personatges es limita al descobriment entusiasta del jove Leibniz que l'*Ars combinatoria* lul·liana oferia mecanismes utilitzables per erigir el seu propi sistema.

Això, combinat amb el fet que l'autora mateixa admet que Boole probablement desconeixia els treballs de l'alemany, fa que la connexió entre tots tres sigui més aviat en la idea del raonament com a computació, que és la proposta fonamental del treball. En aquest sentit el sistema de Boole sí que és una computació algebraica amb l'extensió dels conceptes, el de Leibniz un intent de muntar un sistema aritmètic sobre l'anàlisi dels conceptes mateixos (la seva intensió) d'una manera combinatòria. Crec que es podria argumentar que l'Art lul·liana (que també és intensional, i no extensional com assevera l'autora) és una mena de raonament computacional (de fet, un informàtic m'ha assegurat que no seria difícil formular-lo en el llenguatge de PROLOG), però per demostrar-ho s'hauria d'argumentar amb una base més sòlida, que la que Llull realment va proposar.

A. Bonner

88) Vega, «La imaginación religiosa en Ramon Llull: una teoria de la oración contemplativa»

L'article relaciona els quatre modes de significació plantejats per Llull des de la *Lògica d'Algatzel* amb la vida i amb l'evolució de l'obra de l'autor, tot posant l'èmfasi en la centralitat de la imaginació en el procés d'ascens de les significacions sensuais a les intel·lectuals. Llull proposa quatre modes d'obtenir significats de qualsevol «secret»: significats sensuais a partir d'altres significats sensuais, significats intel·lectuals a partir de significats sensuais, significats intel·lectuals a partir d'altres d'intel·lectuals, i finalment, per cloure el cercle, l'adquisició de significats sensuais a partir dels intel·lectuals. Vega troba que aquest esquema anuncia simbòlicament el recorregut de la vida de Ramon Llull i, a partir de la narració en la *Vida coetània* de la seua conversió, formació intel·lectual, il·luminació i posterior difusió de les seues idees, estableix un paral·lelisme entre les visions de Crist i les significacions sensuais, l'ascens sensual-intel·lectual i la preparació per a la il·luminació de Randa, les significacions purament intel·lectuals i l'etapa contemplativa, i el descens intel·lectual-sensual i el retorn a la vida pràctica corresponent a l'etapa de predicació en la vida de Llull.

L'esquema quadripartit serveix també per a interpretar la formació i el funcionament de l'*Ars*. El primer punt fa referència a l'ús de figures o arbres en un nivell de comprensió sensible en què intervenen els cinc sentits corporals («simbolisme al·legòric»), i que es correspondria amb la primera part del *Gentil*. En el

segon mode de significació, es produeix la síntesi de la imaginació i es passa a un «simbolisme especulatiu» més complex que l'anterior, amb la utilització de figures abstractes. En el tercer, intervenen els cinc sentits espirituals esmentats en el *Llibre de contemplació en Déu* (cogitació, apercebiment, consciència, subtilea i coratgia). I el quart mode, el del descens de l'intel·ligible al sensible, es correspon amb l'aplicació de la vida contemplativa sobre l'activa des d'una perspectiva mística, però també, d'acord amb la dinàmica de l'*Ars*, amb el descens de l'universal al particular.

D'aquesta manera s'explica tant la vida de Llull com el funcionament de l'*Ars* a partir d'un esquema interpretatiu que arrenca des de la primera obra de l'autor. La imaginació ocupa un lloc central en ser el pont que permet l'ascensió del sensual a l'intel·lectual. L'article acaba amb una anàlisi del llenguatge místic en el *Llibre d'amic e amat* a partir del comentari d'alguns versicles del breuari. Vega hi veu l'expressió d'una tècnica de meditació o oració contemplativa plena dels motius característics de la literatura mística.

Josep E. Rubio

91) von Stuckrad, *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*

Collocandosi nell'ambito del discorso post-moderno (i riferimenti principali sono a Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Richard Rorty, Homi K. Bhabha), pur con un'esperienza di prima mano della ricerca nell'ambito della storia delle religioni e delle scienze occulte, l'autore mette in questione attraverso una serie di *case-studies* una delle caratteristiche primarie della modernità, ovvero la separazione fra ambito della ragione (filosofia, scienza) e della religione nella particolare sottospecie di pensiero religioso che è la tradizione dell'esoterismo; e indaga la *ratio* di quest'ultimo, inteso come *general analytic term* che raggruppa correnti diverse e appartenenti all'intero corso della civiltà occidentale dai primi secoli dell'era cristiana. Tali correnti sono elencate alla p. 44: gnosticismo, ermetismo (antico e rinascimentale), astrologia, magia, alchimia (raggruppate come «the so-called 'occult sciences'»), mistica cristiana, cabala ebraica e cristiana, paracelsismo, rosicrucianesimo, teosofia cristiana, illuminismo, occultismo del XIX secolo, tradizionalismo e «various related currents up to contemporary New Age spiritualities». Si deve osservare che il lullismo è tangenziale ad alcune di queste correnti, ma non ne fa parte propriamente, e che l'inquadramento di Ramon Llull nella tradizione occulta Sette e Ottocentesca è dovuto allo pseudo-lullismo alchemico per un lato, alla leggenda fiorita su di lui in età

rinascimentale dall'altro (preciso questo in ragione della sede in cui questa recensione viene pubblicata, sottolineando tuttavia che nessuna osservazione in merito si trova nel libro recensito).

L'intento di von Stuckrad è quello di indagare il senso della razionalità europea, a partire da un'indagine sul «discorso esoterico nella cultura occidentale», che delinea il significato dell'esoterismo –di cui viene esplicitamente rifiutata una definizione in qualche modo «sistematizzante»– nel contesto di un pluralismo epistemologico e sociale, messo alla prova a fronte di alcune «passioni condivise», ovvero idee che hanno giocato un ruolo portante nello sviluppo sia della scienza e della filosofia che dell'esoterismo e della religione. L'idea di fondo è quella di mostrare una pluralità di forme di conoscenza che interagiscono stabilendo criticamente linee di distinzione, attraverso le quali ogni cultura si definisce o, secondo la terminologia dello studioso indiano post-coloniale Bhabha, «ha luogo» (H.K. Bhabha, *The Location of Culture*, 1990 e varie ristampe).

Gli esempi indagati in questo *Locations of Knowledge* –che critica la tipologia della cultura esoterica proposta da Antoine Faivre (*Accès de l'esoterisme Occidental*, Gallimard 1986, tr. ingl. 1994), perché a suo giudizio costituisce un'argomentazione circolare– risalgono a epoche e ambienti diversi, senza particolare sottolineatura delle loro differenze spazio-temporali: il rapporto fra neoplatonismo e teurgia nel mondo tardo-antico, la cabala e il fascino da essa esercitato sugli ambienti umanistici e nella prima modernità, la storia dell'astrologia e quanto essa ci svela della relazione fra civiltà cristiana e islamica in età medievale. Il focus è comunque sulla prima età moderna, e in particolare su autori come John Dee e Johann Einrich Alsted, rappresentativi in contesti e con intenti diversi dell'ermetismo (il cui sviluppo e la cui influenza sono stati indagati, con ben altro spessore storico, in alcuni importanti lavori collettivi: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, edd. P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni, Turnhout 2003; *Magic, Alchemy and Science 15th-18th Centuries. The Influence of Hermes Trismegistus*, C. Gilly, C. van Heertum (edd.), Firenze 2002; *Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*, S. Gentile, C. Gilly (edd.), Firenze 1999). Ampio spazio è dedicato ad argomenti nei quali l'opera di Ramon Llull, tanto quella autentica quanto gli scritti pseudo-epigrafici d'alchimia, avrebbe potuto avere una significativa presenza: dal valore delle immagini nella costruzione di una rete di connessioni fra ambienti e autori diversi, alle riflessioni sul linguaggio perfetto, all'intreccio fra ispirazione simbolica e indagine scientifica. Tuttavia l'autore catalano viene ricordato solo di passaggio, in particolare fra le fonti ispiratrici dell'enciclopedia seicentesca di Alsted.

È chiaro che la scelta di studiare dei «casi», cui applicare la griglia interpretativa sopra rapidamente sintetizzata, è appunto una scelta, e non può essere

messa in discussione a partire da quanto ne è stato deliberatamente lasciato fuori, ma eventualmente dalla sua efficacia nel mostrare la tenuta della griglia interpretativa stessa. Tuttavia è proprio questo nesso fra gli episodi studiati (o meglio, per stare alle scelte terminologiche di von Stuckrad, narrati) e il quadro generale che non sembra emergere in maniera perspicua, sicché le pagine conclusive del libro rimangono su un piano decisamente astratto di meta-critica della storiografia. Qualcosa che sapevamo già da molti studi storici di più ricca sostanza viene qui ribadito («the term 'occult science' is a misleading category that artificially links disciplines that are in fact very diverse and historically complex ... [united by] the fact that all of them have been 'distanced away' by what I call the process of disjunction since the eighteenth century», p. 200), peraltro anche in maniera discutibile: la nozione di *philosophia occulta*, che tiene insieme forse artificialmente, ma certo non pretestuosamente, le discipline menzionate dall'autore (astrologia, magia, alchimia), non è un conio della storiografia contemporanea, bensì un'idea formatasi nel cuore della stessa tradizione rinascimentale –ma Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim ha subito una sorte analoga a quella di Ramon Llull, perché nel libro di von Stuckrad è nominato appena (e non compare nell'indice, che sembra fatto con criteri poco chiari o, semplicemente, in fretta).

L'idea che le cosiddette (nel nostro contesto) «scienze occulte» siano in realtà saperi che sono stati «occultati» in funzione di scelte epistemiche operate nella scienza e nella filosofia moderne non è certamente nuova. E l'ambizione di andar oltre il puro e semplice relativismo, enunciata a più riprese nel libro, non pare veramente realizzata ma piuttosto detta con altra formula nel riconoscimento del confronto fra esoterismo ed epistemologia moderna come *radicalization of alternatives*. L'interesse manifestato oggi da molti epistemologi –a partire da Gaston Bachelard e Paul Feyerabend, per arrivare al forse meno noto, ma assai interessante esponente di scuola francese Basarab Nicolescu– per i diversi aspetti della tradizione esoterica intesi non come semplice oggetto di erudizione storica, ma come stimolo per nuove vie di ricerca, è qualcosa di diverso dalla *fascination* che viene qui posta, sulla base di considerazioni di W.J. Hanegraaf (cfr. specialmente p. 51), come alternativa radicale alla *refutation* delle istanze dell'esoterismo nella modernità; è piuttosto il riconoscimento di possibilità *ulteriori* di pensiero, che vanno criticamente indagate a partire proprio da quelle passioni condivise che lo stesso von Stuckrad riconosce: la ricerca della perfezione del linguaggio e della conoscenza, spesso legata al tema del segreto (su tale ricerca si sarebbe potuta utilmente tenere presente l'*ars lulliana*, se non altro come riscontro «non esoterico»); la valorizzazione dell'esperienza, anche (o prima di tutto) nella sua espressione mistica, e della creazione

artística e artificial; la tensione delle scienze naturali verso una dimensione non riduttiva o riduzionistica del rapporto fra essere umano e mondo.

Nel suo insieme lo studio si pone come un'ambiziosa indagine meta-storica, prendendo in certa misura le mosse a partire dalla polemica sul rapporto fra ermetismo e Rivoluzione scientifica sviluppata negli ultimi decenni del secolo scorso, ma con l'intento di andare ben oltre una sua rilettura o riattualizzazione. A differenza di questo importante dibattito storiografico, tuttavia, von Stuckrad limita il suo campo d'indagine agli studi di lingua inglese e, in parte, tedesca e olandese; su venticinque pagine di bibliografia, solo una decina sono i titoli fra italiani e francesi (per quanto la ricerca sui temi considerati sia tradizionalmente molto ricca in Italia e in Francia), e la produzione scientifica nelle lingue iberiche è totalmente ignorata, anche in relazione a temi quali l'astrologia nella Spagna di Alfonso di Castiglia. L'esposizione delle questioni affrontate è dunque molto ambiziosa, ma inevitabilmente parziale; ragion per cui, chi studia argomenti affini non potrà forse ignorare questo lavoro, ma farà bene a non aspettarsene approfondimenti sui testi presi in considerazione, e soprattutto dovrà tenere presente che non offre elementi di originalità sul piano della ricerca, ma consiste essenzialmente nell'esposizione di un'ipotesi interpretativa molto generale, ancorché non priva di interesse.

Michela Pereira

92) Wilkinson, *Iberian books: books published in Spanish or Portuguese or on the Iberian Peninsula before 1601* = *Libros ibéricos: libros publicados en español o portugués o en la Península Ibérica antes de 1601*

Aquest llibre gruixut constitueix un primer esforç per produir un llistat complet de totes les obres impreses a Espanya, Portugal i Mèxic o impreses a altres llocs en espanyol o portuguès entre 1472 i 1600. El volum es divideix en tres parts. Es comença amb un assaig escrit en anglès i espanyol (el portuguès n'ha quedat, significativament, exclòs) sobre la publicació a la Península ibèrica a començament del Segle d'Or, categoria històrica aquesta potser no del tot escaient si l'apliquem al món cultural portuguès del Cinc-cents. En aquestes pàgines introductòries, a més d'explicar les limitacions i els avantatges del volum, l'editor traça un panorama cronològic de la impremta de l'època, analitza l'estructura de la indústria, reflexiona sobre la presència del llatí o del vulgar en el món editorial del moment i descriu les tendències generals de la publicació al Renaixement hispànic. La segona part és el catàleg pròpiament dit, en què Wilkinson ofereix dades bibliogràfiques, amb els milers i milers de volums

ordenats alfabèticament segons el nom de l'autor i amb indicacions d'exemplars localitzats, en molts casos en biblioteques de menys anomenada. Segueixen uns índexs molt valuosos, especialment una taula de llocs de publicació en què Wilkinson aporta dades biogràfiques dels impressors amb un llistat cronològic de les seves edicions, cosa que permet seguir l'evolució i els interessos canviants de cada estampador.

Els textos lul·lians també hi figuren (pp. 475-476; núms. 12093-12126). Són un total de 135 edicions publicades entre 1481 i 1584 (a més d'una sense any [RD 127: 1582]), incloent-hi una edició valenciana de 1520 del *Libre de oracions y contemplacions*, de la qual –adverteix Wilkinson (núm. 12118)– no es conserva cap exemplar. No se'n conserva cap perquè, de fet, el volum no es va publicar mai. El *Libre de oracions y contemplacions* forma part, això sí, de l'edició del *Blanquerna* de Joan Bonllavi de l'any següent, correctament indexada per Wilkinson (núm. 12119).

Inevitablement, en una obra d'aquestes característiques, hi ha sempre imprecisions i inconsistències (per exemple, Pere Miquel Carbonell es desglossa en dues persones, Pere Miquel i Peter Michael). Més greus són alguns errors que s'haguessin pogut evitar amb una mica més d'atenció. L'humanisme italià en llatí n'aplega tres de ben significatius. Així, Wilkinson transforma l'autor quatrecentista Michele Verino (pp. 755-756) en Miquel Verí, poeta suposadament mallorquí d'acord amb una tesi ja totalment superada. A Verino –sempre segons el criteri de Wilkinson (núm. 15031)– hauria dedicat Angelo Poliziano un *Carmen in obitu Michaelis Verini* publicat a Sevilla el 1535 (Biblioteca Nacional de Madrid, R/3108-3). Es tracta, però, d'una edició dels *Disticha moralia* de Verino que s'obre amb una composició de Poliziano redactada poc després de la mort de Verino el 1487. L'atribució a Poliziano sorprèn, sobretot si pensem que el volum ja havia estat catalogat correctament el 1988 a *The Crombergers of Seville* (pp. 791-92) del professor Clive Griffin, estudiós el nom del qual consta a l'apartat d'agraïments dedicats per Wilkinson. Un altre humanista italià a qui no es fa gaire justícia és Baptista Mantuanus (Battista Mantuano o Battista Spagnuoli, 1448-1516), aquí entrat sota el nom de Juan Bautista de Mantua, que el fa de difícil localització. És una llàstima perquè les tres edicions barcelonines de la seva *Parthenice* (a cura de Duran Salvanyac el 1525 i Carles Amorós el 1526 i el 1529) queden fora del catàleg, tot i poder ser consultades fàcilment a la Biblioteca Universitària de Barcelona i a la Biblioteca de Catalunya. Detalls menors dins una empresa titànica que no mereix sinó elogis.

Alejandro Coroleu